STORIA

DELLA FILOSOFIA MODERNA

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA
DAL RISORGIMENTO DELLE LETTERE SINO A KANT

DEL SIGNOR

G. AMADEO BUHLE

PROFESSORE DI GOTTINGA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DA D. VINCENZO LANCETTI.

TOMO SESTO,

CHE COMPIE LA FILOSOFIA DEL SECOLO XVI DA GIORDANO BRUNO A BACONE DA VERULAMIO.

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI COMMERCIO

1822.

STORIA
DELLA FILOSOFIA MODERNA

VOLUME VI.

Che comprende il resto della filosofia del secolo XVI da Giordano Bruno a Bacone da Verulamio.

Cap. I.

Sistema filosofico di Giordano Bruno.

Tra i filosofi del sedicesimo secolo, alcuni reintegrar vollero il peripatetismo nella primitiva sua purità, compierlo, estenderne l' applicazione, interpretarlo di varie maniere, e conciliarlo, per quanto fosse possibile, co' dommi della chiesa; altri lo combatterono a viva forza, tentaron mostrarlo contrario alla religio-

ne, e proprio soltanto a pervertire il gusto e corrompere il cuore; e cercarono quindi surrogarvi o il nuovo platonismo, o la dottrina cabalistica, o altro sistema composto dalle opinioni de' varj fisici della Grecia. In mezzo a siffatto torrente che strascinò seco quasi tutti gli ingegni, sorsero tuttavia parecchi filosofi che altra guida non ebbero che se medesimi, che nuovi sentieri si apersero onde giugnere alla verità filosofica; e giovaronsi quindi sì delle fatiche dai saggi dell' antichità sostenute, come de' progressi fatti dai loro contemporanei nella fisica, nell' astronomia, e nella medicina.

Giordano Bruno è il primo di essi, del qual parlerò; non volendomi obbligar strettamente all' ordine cronologico, che è del tutto indifferente ove trattasi di esporre storicamente le opinioni e i rapporti di esse con quelle degli altri filosofi, di cui tratterò dopo. Bruno non è tanto rimarchevole nella storia pe' suoi talenti speculativi e per l' uso che ne fece, quanto per l' ineguaglianza del suo animo, l' incostanza e le contraddizioni

del suo carattere, i singolari delirj della sua immaginazione, e il suo tragico fine. Ei nacque a Nola nel regno di Napoli. Ignorasi e l'epoca del nascer suo e la condizione de' suoi genitori. Le opere che abbiamo di lui ci permettono conchiudere con tutta certezza, che negli anni suoi giovenili studiò molto assiduamente la letteratura classica latina, la filosofia, le matematiche, la fisica, e l'astronomia. Non è da porsi in dubbio che non conoscesse eziandio la lingua e letteratura greca; non facendo prova in contrario la viziata ortografia delle parole greche che si incontrano nelle sue opere. Egli prese l'abito de' Domenicani; ma i suoi dubbj intorno ai misteri della Transostanzazione e della Immacolata Concezione, non che intorno a più altri articoli di credenza religiosa, dubbj ch'egli accoppiò ad amare satire contro l'ignoranza, i vizj e le lascivie de' frati, avendogli provocato l'odio e la persecuzion loro, risolse di tornare alla patria, donde partì per Ginevra nel 1582. A quell'epoca appunto insegnavano colà Beza e

Calvino, e vi godevano altissimo credito. La passione che nudria Bruno per le opinioni paradossali, e la caparbietà con che difendeva le sue, lo posero assai presto in discordia con que' due preti sì intolleranti per carattere, e fu costretto abbandonare Ginevra dopo un soggiorno di due anni. Andò pertanto a Lione, indi a Tolosa, e poscia a Parigi. Nel 1585 attaccò ivi pubblicamente la filosofia aristotelica, e scrisse moltissime tesi filosofiche, che sotto la sua presidenza vennero sostenute da un Parigino, chiamato Giovanni Hennequin. Ma vi ebbe quella sorte che incontrarono gli altri antiaristotelici, anzi non potè lungamente soggiornare a Parigi. Molti autori pretendono ch'egli fosse professore straordinario di filosofia a quella università, ma si dura fatica a crederlo. Secondo il celebre gramatico Gaspare Sciоppio, Bruno partì di colà per recarsi a Londra, ove pubblicò il suo libro intitolato *Spaccio della bestia trionfante*; vi ha pure molte ragioni per credere che egli facesse quel viaggio assai

prima (1). In fatto lo stesso anno ch' ei

(1) Incerta è l' epoca del suo viaggio in Inghilterra. Bruchero ha dimostrato quasi sino all' evidenza che Scioppio ingannossi dicendo che avvenne nel 1586, e pensa in vece ch' egli vi andasse prima che a Ginevra, cioè nel 1582. Tra le opere del filosofo napoletano ve n' ha tre, che hanno rapporto a codesto viaggio in Inghilterra, o che il suppongono, cioè lo *Spaccio della bestia trionfante*, *La cena delle ceneri*, e quella *degli Ileroici furori*. La prima, dedicata al cavaliere Filippo Sidney, presso il quale fu accolto Bruno nell' Inghilterra, comparve a Parigi nel 1584, ingannandosi il Bayle, che la disse del 1594. Priva di fondamento è anche l' opinion di Bruchero ove dice essere controversi nella edizion di Parigi la data e il luogo della stampa. Per qual ragione Bruno ne avrebbe fatto un mistero? Bruchero non avea letto il libro, e al par di più altri scrittori lo credette, a cagion del titolo, una satira alla corte Roma, mentre non lo è. Egli il credette anche apocrifo, sebbene il contenuto e lo stile annuncino incontrastabilmente la penna di Bruno. La seconda opera è dedicata al signore di Chateauneuf, ambasciadore di Francia alla corte di Londra, e fu messa alle stampe nel 1584. Parlasi anco di una edizione del 1580, che parmi dubbiosa. La terz' opera dedicata essa pure a sir Filippo Sidney, comparve a Parigi nel 1588. Le quali edizioni delle tre opere di Bruno provano che il suo viaggio in Inghilterra è per lo meno anteriore al 1586; e se si ammette ch' egli dimorò tanto a Ginevra che in varie città di Francia dal 1582 sino al 1586, debbesi parimenti congetturare con verisimiglianza ch' egli andò a Londra prima di andar a Ginevra. Aggiungasi pure che le altre sue opere *Della causa, principio, ed uno* e *Dell' infinito universo e mondi*, impresse nel 1584, sono dedicate al sig. di Chateauneuf. Io

lasciò Parigi, cioè il 1586, diede lezioni anche a Vittemberga, dove pure non rinunciò all' amor suo pei paradossi, all' odio contro gli aristotelici, ed al suo satirico umore (1). Dopo due anni di

m' ingannai nel mio *Manuale della storia della filosofia*, riferendo questo viaggio all' anno 1591.

(1) La miglior fonte per la storia del soggiorno di Bruno a Vittemberga è la sua *Oratio valedictoria habita ad ampliss. et clariss. professores atque auditores in accademia Vittebergensi*, anno 1558. Questo discorso prova che egli non fu cacciato dalla città, ai sapienti della quale rende molto onorevole testimonianza. *Adde*, dic' egli, *quod, cum Germanos doctrina adeo excultos invenerim, ut etiam cognoscerem, eosdem minime omnium moribus esse barbaros atque agrestes, cum ad vos pro laribus vestris perlustrandis pervenissem, natione exterus, exul, transfuga, ludicrum fortunæ, corpore pusillus, rerum possessione tenuis, favore destitutus, multitudinis adeo pressus, et ideo stultis et ignobilissimis illis contemptibilis, qui nusquam nobilitatem agnoscunt, nisi ubi aurum fulget, tinnit argentum, et similium sibi favor tripudiat et applaudit. Vos doctissimi, gravissimi, et morigeratissimi senatores non sprevistis, et studium meum, non a vestrorum omnium studio prorsus alienum, non adeo improbavistis, ut pateremini philosophicam libertatem et vestræ humanitatis insignis specimen temerari; sed me vestræ Minervae, illius inquam Virginis vestræque Matrisfamilias amore cæcum desipientemque suscepistis, intraque vestros lares ferè bienni spatio fovistis et lovià quàdam mente pertulistis, et iniquis meis minimè placides aures porrexistis.*

soggiorno in essa città passò a Praga (1), d'onde recossi ad Helmstædt, dove fu accolto da Giulio ed Enrico Giulio, duchi di Bronswick-Luneburgo (2). Venuto a

(1) Bruno andò sicuramente a Praga, come lo Scioppio fece egregiamente osservare, e benchè Bruchero trovi inverosimile che essendo luterano siasi esposto, frequentando una università cattolica, al pericolo di esser punito della sua vera o pretesa apostasia. Vedasi l' epistola dedicatoria del suo libro *De specierum scrutinio et lampade combinatoriâ Raymundi Lullii*, che è datata da Praga il 10 di giugno 1588, e diretta a don Guglielmo di San-Clemente ambasciadore di Spagna presso l' imperadore Rodolfo II. Ma forse la poca sicurezza che quella città gli offeriva come filosofo eretico fu cagione che assai presto l' abbandonasse per rientrare in grembo ad una università protestante.

(2) Bruno era riconoscentissimo verso i principi suoi protettori. Veggasi la sua *Oratio consolatoria habita in illustri accademia Iulia in fine solemnissimarum exequiarum illustrissimi et potentissimi principis Iulii ducis Brusvicensium. 1.° julii 1589, Helmstadii*; dove di se stesso parlando dice ciò che segue: *In mentem ergo, in mentem, Itale, revocato, te a tua patria honestis tuis rationibus atque studiis pro veritate exulem, hic civem; ibi gulæ et voracitati lupi romani expositum, hic liberum; ibi superstitioso insanissimoque cultui adstrictum, hic ad reformatiores ritus ad hortatum; illic tyrannorum violentia mortuum, hic optimi principis amænitate atque justitia vivum.* Io sarei tentato di credere, riflettendo alle parole *ad reformatiores ritus adhortatum* che Bruno non abbracciasse formalmente la religion riformata. E questa è forse la

morte il primo di que' principi, egli andò a star qualche tempo a Francfort sul Meno e vi pubblicò molti scritti. Alcune circostanze che noi ignoriamo lo costrinsero a fuggir di là. Nel 1592 egli stabilissi a Padova. Non si conoscono le ragioni che lo determinarono a tornare in Italia, il cui soggiorno doveva egli per tante ragioni temere. Ma pare che le opinioni dal lui emesse, la licenza illimitata che poneva ne' suoi giudizj, e più di tutto la propagazione delle sue opere in Italia, fissarono l'attenzione sopra di lui. L'inquisizione fece arrestarlo e carcerare a Venezia nel 1598, non solo come eretico, ma anche come apostata dalla religione cattolica, e come spergiuro per avere violati i suoi voti. Da Venezia venne trasferito a Roma, ove comparve innanzi al tribunale della inquisizione, che

ragione per cui stette sì poco nelle università protestanti di Vittemberga e di Helmstadt, e non vi divenne professore accademico. Se ancora luterano non era ad Helmstadt, non lo diventò certamente dappoi, e fu quindi a torto che l'inquisizione lo condannò poscia a Roma come reo di apostasia.

gli accordò lo spazio di quindici giorni per convertirsi. Egli andò tergiversando più che potè, promise di abjurare, poscia sostenne ancora le sue proposizioni, e infine chiese una nuova proroga; ma il tribunale veggendo ch' ei mirava a deluderlo temporeggiando, lo giudicò definitivamente, degradollo, scomunicollo, e il consegnò alla magistratura secolare per giustiziarlo. Bruno udì con sangue freddo la sua sentenza di morte. Otto altri giorni vennero accordati perchè si ritrattasse: spirato il qual termine, e e dopo una cattività di due anni, venne abbruciato vivo il giorno 17 di febbrajo del 1600, « acciò potesse raccontare negli altri mondi da esso inventati come i » Romani usassero trattare i bestemmia- » tori. Tali sono le insultanti espressioni di Scioppio, che fu testimonio occulare del suo supplizio. (1).

(1) Pretende l' Haym (senza però produrre veruna prova) che Bruno fosse abbruciato soltanto in effigie; ma non è possibile di rivocare in dubbio la testimonianza dello Scioppio, la cui lettera a Rittersusio, luterano suo amico, può considerarsi, propriamente

È ben dispiacevole che si abbiano sì poche notizie storiche intorno alla puerizia ed ai primi studj di Bruno; non potendosi in oggi scoprir più l' origine della sua maniera di filosofare, salvo che riflettendo al carattere psicologico che sì precisamente e chiaramente ha egli indicato nelle sue opere, e stando ai fatti che si trovano in esse, e che puonno dedursene. Bruno ebbe una rara penetrazione d' ingegno, ed una sommamente fertile e poetica immaginazione, ma troppo mal frenata dalla ragione, ond' è che spesso ismarrivasi ne' spazj chimerici. Siffatte qualità accoppiavansi ad un carattere straordinariamente sensibile. Non si può dubitare ch' egli non concepisse assai presto un particolar gusto per l' arte di Raimondo Lullo, giacchè non contento di altamente commendarla ed insegnarla, scrisse anche più libri onde confermarla, e dimostrar l' uso che se ne può fare. La qual predilezione si deve attribuire all'aver egli

---

parlando, come una apologia del contegno della inquisizione di Roma verso Bruno.

considerato come una conseguenza della applicazione delle regole di Lullo ciò che altro non era in origine fuorchè l'effetto della sua immaginazione creatrice, e della vivacità con che nella sua testa si associavano e si combinavano le idee. Presa quindi abitudine di dare un certo corso alle sue riflessioni, quelle regole dovettero possentemente influire sull' andamento de' suoi pensieri, e sulla rappresentazione logica delle sue idee; alla qual causa va riferita la maravigliosa abbondanza, anzi pure il lusso di idee e di espressioni, che formano il carattere delle sue opere. Ma oltre le cognizioni logiche egli penetrò molto innanzi nello spirito de' sistemi inventati dagli antichi filosofi greci, e le opinioni ch'egli creò e sviluppò ne' suoi libri risultarono sì dallo studio profondo e critico fatto intorno a codeste dottrine, come dalle sue proprie speculazioni (1). È fa-

(1) Iacobi, nella prefazione alle sue lettere sulla dottrina di Spinosa, dice che Bruno si impadronì totalmente dello spirito degli antichi, senza però cessare di esser quel ch' egli era, alla qual circostanza attribuisce la sagacità delle sue distinzioni e la giustezza delle com-

cil capire, massimamente ove si rifletta all' impero che l' immaginazione esercita sì spesso sulla ragione, che le sue opinioni filosofiche furono modificate dal genio del suo secolo, e che lasciando libero lo slancio al suo pensiero, non cessò tuttavia dal prestar fede alla magia ed alla astrologia. Tra tutti gli antichi sistemi quello che gli ispirò maggiore avversione fu l' aristotelismo, ch' ei prese in ogni occasione a combattere sì dettando come scrivendo. Questa circostanza ci spiega perchè in sì breve tempo incontrasse l' odio di tutte le università ov' ebbe cattedre, e dove la filosofia d' Aristotele dominava, tanto più che la sua violenza ed animosità davano un carattere anche più offensivo alle sue scappate contro gli aristotelici. Certo è che unica sua guida era l' amor del vero: onde non risparmiò cosa alcuna per propagar queste idee, perocchè era egli convinto della esattezza loro;

---

binazioni. Heydenreich ha fatto un paralello molto interessante tra il suo carattere e quel di Spinosa, ed osservò che noi manchiamo tuttora di una esatta biografia di Bruno.

spiegò tutto il suo zelo per sminuir l'influenza della chiesa e del fratismo; e se realmente abjurò il cattolicismo per abbracciare la religione dei protestanti, in favor della quale era per lo meno inclinatissimo la sua condotta fu da pure intenzioni diretta; ma si lasciò troppo spesso sedurre dall'alta idea che avea del suo merito. Oltre a ciò, l'ambizione ebbe più parte nelle sue principali azioni che non il convincimento ragionato e reale della utilità dello scopo che proponevasi di conseguire; onde, riguardandolo da questo lato non si può scusare la maniera con che si annunziò per nemico giurato di Aristotele a Parigi ed a Vittemberga, nè l'imprudenza sua di tornare in Italia, dopo aver offesa sì apertamente l'ortodossia cattolica co' suoi scritti, e sopra tutto dopo aver attaccato con tanta veemenza i frati e la gerarchia della corte di Roma.

Le opere di Bruno che hanno rapporto all'arte di Lullo non possono interessarci, se non in quanto servono a qualificare lo spirito del filosofo. Oltre

che si dura somma fatica ad averle, perchè piccolissimo ne è il numero delle copie, sono anche molto difficili a intendersi, e chi dell' arte di Lullo non ha l' alta idea che ne aveva egli, per lo più non vi trova nulla che il compensi della somma noja di leggerle. Nondimeno, siccome si annoverano tra le maggiori rarità letterarie, e la biblioteca di Gottinga è forse la sola che le possiede, così credo opportuno di esattamente descriverle quanto alla forma esterna, e indicarne il contenuto per quanto mi sembri di aver potuto comprenderlo.

L' arte di Lullo altro non era in ultima analisi che una topica ed una mnemonica, prendendo queste due voci nel significato di un metodo proprio sì a facilitar la memoria e renderla più sicura, come a richiamare le idee e rappresentarle alla mente. La topica e la mnemonica degli antichi logici e retori greci e romani erano unicamente formate di un accozzamento di idee generali, di luoghi comuni, e di regole psicologiche. Quelle di Lullo all' incontro si componevano di

tavole sistematiche facili a capire ed a fare, contenenti le idee generali in cui tutte le altre idee si trovano comprese, o che possono condurre alla scoperta di queste. Quindi Lullo, che pensava avere esaurito in esse tutte le idee generali, e indicato il modo di valersene, esaltò l'arte sua qual mezzo di giugnere a specolare e ragionare subitamente su tutti gli oggetti dello scibile umano, e di rendere inutili la dialettica, la metafisica e la retorica, lo studio delle quali avea fino allora costato tanto tempo. Nè dee far meraviglia che quest'arte trovasse, quando si pubblicò, ed anche dappoi, sì fanatici partigiani, perocchè ella favorisce realmente l'associazione delle idee, come una topica qualunque: puossi applicarla ad ogni dato oggetto, benchè talvolta non molto felicemente: apporta una vera facilità per annunciarsi: e, malgrado l'apparente sua brevità, si presenta però sotto la forma di un sistema topico compiuto; ma era anche impossibile che non se ne avesse a rilevare l'assoluta insufficienza, quando se ne fossero fatte diverse prove. Co-

loro che se ne dichiararono partigiani posteriormente, come Agrippa di Nettesheim e Bruno, altro non ne conservarono adunque fuorchè l'idea principale su cui si fondava, e procurarono non solo di dare tavole più perfette delle idee generali, ma anche di rendere la maniera di servirsene sensibile per via di interpretazioni allegoriche. Agrippa coll' andar del tempo travide l' impossibilità di un' arte simile a ciò che quella di Lullo doveva essere; o almeno l' inutilità di quella stessa di Lullo. Ma Bruno non rinunciò mai per quanto pare alla sua predilezione per cotal metodo, nè al suo progetto di perfezionamento; ed ecco perchè la maggior parte delle sue opere non contengono che idee consimili moltiplicate ad un segno straordinario, e spesso così bizzarre, che degenerano in vere puerilità. La passion sua per l' arte di Lullo, e lo zelo infaticabile col quale diede continuamente opera a spiegarla e propagarla, derivarono forse dall' odio suo dichiarato alla dialettica ed al dommatismo di Aristotele, ma

sicuramente dalle sue proprie idee metafisiche, alle quali pretendeva che avessero a riferirsi anche le regole della dialettica e l' uso loro. Il principio della unità che regnava nella sua metafisica dovea parimenti reggere il pensier logico e le immagini delle cose pensate, non solo sotto il rapporto universale, obbiettivo, e trascendentale, ma anche sotto il rapporto individuale, subbiettivo, empirico e pratico.

Le più antiche opere di Bruno sulla topica e la mnemonica vennero in luce a Parigi nell'anno 1582. La prima è intitolata: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (1). Essa dovea

---

(1) *Philotheus Jordanus Brunus, Nolanus, De compendiosa Architectura et complemento artis Lullii; ad illustriss. D. D. Ioannem Morum, pro Serenissima Venetorum Republica apud Christianissimum Gallorum et Polonorum Regem legatum. Parisiis*, 1582, in 12. Nella lettera dedicatoria Bruno assicura essere l' arte di Lullo infinitamente più preziosa che le perle e le gemme. I libri: *Ars brevis illuminati doctoris Magistri Raymundi Lullii; Opusculum Raymundinum de auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias Introductorium; Articuli fidei sacrosanctæ ac salutiferæ legis christianæ cum eorumdem perpulchra introductione; quos (cæteras leges omnes improbando) illum D. Mag. R.*

contenere, come il titolo annuncia, una notizia succinta, sostanziale, e facile a capirsi dell'arte di Lullo, e contenere quanto vi è di più essenziale intorno ad essa nelle opere di Lullo medesimo (1).

Lullus rationibus necessariis demonstrative probat, i quali apparvero nello stesso formato a Parigi l'anno 1578 e che si attribuiscon a Bruno, perchè ordinariamente vanno annessi alle sue opere, hanno per autore lo stesso Raimondo Lullo, e furono pubblicati, non già da Bruno come altri potrebbe congetturare, ma da Maestro Bernardo di Lavinethe, che è nominato sul frontispizio del primo. Queste edizioni degli opuscoli di Lullo provano che lo studio della sua arte era stato ripreso a Parigi anche prima che Bruno vi arrivasse.

(1) *Hæc sunt, quæ ad artem Lulli intelligendam judicandam et prosequendam sufficiunt iis, qui periti sunt in vulgari philosophia. Hic enim integre expressum est quidquid Lullius habet in multis artibus, in quibus idem semper exprimere nititur. Habes, inquam, quæ sunt in arte brevi, in arte magna, et aliis libris, qui nomine arboris scientiæ, inventionis, artis demonstrativae, mixtionis principiorum, auditus cabalistici, et si qui alii ejusdem generis existant, in quibus hic pauper semper idem attentabat exprimere . . . . . Videbis nos multum addidisse, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, distinctionem et sufficientiam disciplinæ spectat, et aliud quid de memoria, quod non est pars istius disciplinae, sed ad ipsius retentionem est maxime necessarium. Videbis etiam nos addidisse quod est de substantia artis usque ad complementum ipsius, quod nec Lullius fecit, nec alium fecisse vidimus.*

Comincia Bruno con un rapido prospetto delle parti principali di essa arte. Il principio generale ne è l' intelligenza agente esteriormente (*intellectus extrinsecus agens*, cioè i sensi) la quale si trova, quanto alla illuminazione della mente, in quel rapporto in cui sta il sole all' occhio. Il principio particolare è l' intelligenza stessa in azione (*intellectus agens*, il puro intelletto) il cui rapporto con le immagini e con le idee (*species intelligibiles*), ovvero con gli oggetti esterni, è lo stesso di quel dell' occhio con le cose visibili. Quest' arte esige, come principio materiale, un temperamento un po' malinconico, che disponga alle speculazioni e le renda più facili. L' oggetto della contemplazione è l' universo, per quanto si possa riferirlo alla idea del vero e dell' intelligibile, (*quod veri, intelligibilis rationabilisque rationem subire valeat*), per determinare i principj generali, veri, necessarj e primi, donde si deducono poscia le regole delle altre cognizioni, delle capacità morali e

della abilità meccanica: *Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum quo metaphisica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quædam unica generaliorque (ars) ens rationis cum ente reali, quo tandem multitudo, cujuscunque sit generis, ad simplicem reduci possii unitatem, complectatur.* L'arte di Lullo contiene due parti principali; la prima riguarda l'invenzione, la classificazione, e la congiunzione; la seconda le cose inventate, classificate, congiunte e giudicate. Bruno divide anche la prima in tre sezioni, cioè: 1.° l'alfabeto, ossia le idee elementari semplicissime; 2.° il sillabario (*syllabicum*), ossia il metodo di congiungere i soggetti co' loro attributi sia assoluti che relativi; 3.° il dizionario, ossia il metodo di congiungere i giudizj sì che ne risultino proposizioni e ragionamenti di varie specie. La seconda parte contiene sette sezioni, che trattano de' problemi, delle soluzioni, delle definizioni, del discorso, dello sviluppo, dell'aumento, e della precision del sapere.

L' alfabeto si compone di nove lettere, che sono B. C. D. E. F. G. H. I. K; segni delle nove idee elementari, ciascuna delle quali indica: 1.° il soggetto; 2.° l' attributo assoluto; 3.° l' attributo relativo; 4.° la quistione. *Esempio*:

	B.	C.	D.	E.
Soggetto.	*Dio.*	*Angelo.*	*Cielo.*	*Uomo.*
Attributo assoluto.	*Bontà.*	*Grandezza.*	*Eternità.*	*Facoltà.*
Attributo relativo.	*Differenza.*	*Armonia.*	*Armonia.*	*Principio.*
Questione.	*Se?*	*Cosa?*	*Donde?*	*Per cosa?*

Le altre idee elementari sono: F. l' immaginazione; G. la facoltà di sentire (*sensitivum*); H. quella di nodrirsi (*vegetativum*); I. il materiale (*elementativum*); K l' organico (*instrumentativum*). Gli attributi assoluto e relativo della immaginazione sono la sapienza ed il mezzo; quelli della facoltà di sentire, la volontà e lo scopo, ec. Succedono poi le figure, accompagnate da spiegazioni per facilitare l' intelligenza e l' impressione nella memoria tanto dell' alfabeto che del sillabario e del dizionario. Ciò

vi ha di più considerabile si è un commento sulle idee elementari, posto in fine al libro, dove trovansi già i primi germi del sistema di metafisica e fisica, che Bruno pubblicò dappoi. Questo libro va intimamente connesso ad un altro, il cui oggetto è identico o affine, che ha per titolo *Cantus Circœus ad memoriæ praxin ordinatus*, salvo che in questo l'arte di Lullo è da Bruno raccomandata più vivamente, e mostrata più ampiamente la necessità di studiarla. Ei vi discute anche la dottrina dei soggetti e dei loro attributi, come pure le loro differenze, che nel primo libro avea soltanto supposte.

La seconda sua opera sulla topica e la mnemonica è quella *De umbris idearum*, da cui quella non differisce intitolata *Ars memoriae*, che anzi ne forma la seconda parte (1). Bruno vi dimostra

(1) *Iordanus Brunus, Nolanus, De umbris idearum, implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi, applicandi, ad internam scripturam et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Ad Henricum III. Sereniss. Gallorum. Polonorumque Regem*, ec. *Protestatio: Umbræ profunda sumus, ne nos*

l' alleanza della sua metafisica coll' arte di Lullo; imperocchè questo libro tende principalmente a stabilire una mnemonica sistematica, basata sui principj metafisici sviluppati nella prima parte. Trovansi in fronte le poesie di certo Merlino, onde ributtar gli ignoranti e gli uomini incapaci di pensare dalla lettura del libro, e più ancora per distorli dall' emetterne il loro giudizio (1). Leggesi

---

vexetis inepti, Non vos, sed doctos tam grave quœrit opus. Parisiis, 1582 in 8 — La seconda parte non ha titolo, ma una particolare numerazione di pagine. Il principio indica ch' ella forma la seconda parte, o, se si vuole, la continuazione del libro *De umbris idearum: Tunc artem sub umbra idearum degere arbitramur, etc.* Leggesi nella epistola dedicatoria il seguente passo: *Quis ignorat, Sacratissima Majestas, principalia dona principalibus, principaliora majoribus, et maximis principalissima deberi? Nullus ergo ambigat, cur opus istud . . . . . inter maxima numerandum, in Te . . . respexerit.*

(1) Credo bene di quì citare due passi di questo poema. Il primo è relativo al carattere dell' opera di Bruno:

Umbrarum, quæ profundis
Emergere de tenebris,
In fine grata fiet, nunc asperior
Et facies et littera

Riferisco l' altro a cagion del precetto che contiene:

poscia un dialogo apologetico e molto satirico tra Mercurio, Filotimo, e Logifero, ed è diretto contra coloro che biasimavano allora una mnemonica sistematica, e la dicevano impossibile, inutile, o anche pericolosa. In esso Bruno accenna con giochi di parole que' pretesi celebri teologi, giuristi, medici, e filosofi, ai quali uno degli interlocutori attribuisce le opinioni contrarie all' arte, e un altro assai volgarmente deride (1).

Sic etiam litteræ Sophiæ parum tactae
Civilem ad vitam conferunt,
Et condelectant plurimum;
Si nimium te ingurgitas te turbabunt,
Inque insaniam t' adigent,
Præcipitemve gloriam.

(1) Logifer. *Quid respondebis Magistro Anthoc, qui eos qui prætervulgares edunt memoriae operationes, putat magos, vel ejusce generis alicujus speciei viros? Vides quantum in literis insenuerit ille.* Philotimus: *Hunc non dubitaverim esse nepotem illius asini, qui ad conservandam speciem in archa Noë fuit reservatus . . .* Logifer: *Quid dicemus de magistro Clyster, doctore medico . . .?* Philotimus: *Si quis huic miserrimo, ipso, quod habet, extracto, aliud superimposuerit cerebrum, forsitan medicando fiet medicus.* Il dialogo termina in questo modo: Logifer: *Et ut uno verbo tandem omnia complectar: varii varie sen-*

Siccome l' autore faceva probabilmente allusione ai dotti che erano a Parigi ed altrove, così il solo suo libro dovette procurargli un gran numero di nemici,

---

tiunt, diversi dicunt, quot capita tot sententiae. PHILOTIMUS: *Et tot voces. Hinc corvi crocitant, cuculi cuculant, lupi ululant, sues grundiunt, oves belant, mugiunt boves, hinniunt equi, rudunt asini. Turpe est, dixit Aristoteles, sollicitum esse ad quemlibet interrogantem respondere. Boves bobus admugiant; equi equis adhinniant, asinis adrudant asini; nostrum est, colloquio aliquid circa istius homini (Bruni) inventionem pertentare.* LOGIFER: *Recte quidem. Placeat igitur Hermeti librum aperire, ut ipsius auctoris sententias consideremus.* — Nella introduzione che succede Bruno è meno mordente, ma si dichiara con egual robustezza tanto intorno all' opera sua ed alle sue opinioni filosofiche, come intorno al rapporto loro con quelle dei contemporanei. Egli vieta al lettore ignorante di penetrare lo spirito della sua mnemonica, e soggiunge: *Super hæc noverint, in quorum manus ars ista inciderit, nos ejus non esse ingenii, ut determinato alienæ philophiae generi simus adstricti, neque ut per universam quamcumque philosophandi viam contemnamus. Neminem quippe eorum, qui ad rerum contemplationem proprio innixi ingenio aliquid artificiose methodiceque sunt moliti, non magnificamus. Non abolemus pythagoricorum mysteria, non parvifacimus platonicorum fides; et quatenus reale sum nacta fundamentum; peripateticorum ratiocinia non despicimus. Ipsum ea de causa dicimus, ut eorum curam attenuemus qui proprio ingenio aliena volunt ingenia metiri. Cujusmodi est infortunatum genus illud, quod cum diutius*

che ispirarono avversione alle sue idee, e lui vivamente perseguitarono.

Due sezioni contiene la prima parte dell' opera. 1.° *Triginta intentiones umbrarum*, ossia trenta dommi che resultano dalle idee primitive e dalla union loro con le ombre delle idee. Bruno volea cominciare dal far conoscere la natura e le leggi dell' attività spirituale interiore che si svolge nell' atto del pensiero, onde poter poi determinare le regole della mnemonica con maggiore certezza e facilità.

L' espressione *ombra delle idee* è presa dalla impossibilità in cui l' uomo è di conoscere la verità assoluta; infatto come potrebbe arrivare a ciò, se la sua esistenza non è la vera ed assoluta esistenza, ma soltanto l'ombra di essa? (1).

---

in optimis philosophis elaboraverit, non eousque proprium promovit animum, ne usque ad finem, cum proprio careat ingenio, semper utatur alieno.

(1) *Hominis perfectionem et melioris, quod in hoc mundo haberi possit, adeptionem insinuans Hebreorum sapientissimus amicam suam ita loquentem introducit: Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi. Non enim est tanta hæc nostra natura, ut pro sua capa-*

Bruno in questo luogo usurpa moltissime idee ai nuovi platonici ed ai cabalisti. L' ombra della idea partecipa della luce e delle tenebre, che concorrono entrambe a comporla: contiene un fil di luce, ma non è luce perfetta. La luce può conoscersi tanto nella sua sostanza quanto ne' suoi accidenti. Siccome la luce della sostanza (*materia prima*) emana dalla luce primitiva (*actus primus lucis*), così quella degli accidenti emana dalla luce della sostanza; ma la sostanza e gli accidenti non puonno ricevere una luce

---

citate ipsum veritatis campum incolat. Et id, quod verum est atque bonum, unicum est atque primum. Qui autem fieri potest, ut ipsum, cujus Esse non est propriè verum, et cujus essentia non est proprie veritas, efficaciam habeat et actum veritatis? Sufficiens ergo est illi atque multum, ut sub umbra boni verique sedeat. Non inquam sub umbra veri bonique naturalis atque rationalis (hinc enim falsum diceretur atque malum). sed metaphysici, idealis, et supersubstantialis; unde boni et veri pro sua facultate particeps efficitur animus, qui etsi tantum non habeat, ut ejus imago sit, ad ejus tamen est imaginem; dum ipsius animæ diaphanum, corporis ipsius capacitate terminatum, experitur in hominis Mente *imaginis aliquid, quatenus ad eam appulsum habet; in* sensibus autem internis et ratione, *in quibus animaliter vivendo versamur, umbram ipsam.*

piena; trovansi dunque nell'ombra di essa luce, e le idee che se ne formano sono ombre esse pure. A conoscer le ombre in due modi si fa: 1.º La cognizione si perde nelle tenebre, perchè le facoltà superiori dell'anima sono inerti, e solo le inferiori attive, come quando l'anima vive una vita puramente corporea e fisica; 2.º ella si innalza sino alla luce pura, quando le facoltà superiori dell'anima divengono dominanti, e riescono a conoscere l'eternità e l'immortalità. Scendendo dalla unità primitiva e soprasostanziale, e venendo a poco a poco alla pluralità, la cognizione si accosta alla pluralità nella stessa proporzione colla quale dall'unità si allontana: *fit enim ab ipso superessentiali ad essentias; ab essentiis ad ipsa, quæ sunt; ab iis ad eorum vestigia, imagines, simulacra et umbras excursus, tum versus materiam, ut in ejus sinu producantur, tum versus sensum atque rationem ut per eorum facultatem dinoscantur.* All'incontro la cognizione sempre più si accosta alla verità, quand'ella procede in senso inverso dalla pluralità all'unità.

Ogni ombra della natura e delle cose naturali, sì nella materia che nelle intuizioni empiriche esterne ed interne, consiste in movimento e cangiamento, ma quanto alla intelligenza ed alla memoria sta in una specie di riposo. Essendovi tra tutte le cose dell' universo un intimo vincolo, tra l' inferiore e la media, tra questa e la superiore, tra il composto ed il semplice, tra il materiale e lo spirituale, acciocchè vi abbia un universo unico, un' armonia ed una regola di esso universo, un principio ed uno scopo, un primo ed un ultimo; ed essendovi parimenti una progressione dalla luce alle tenebre, dappoichè, giusta i platonici, alcune intelligenze sono sottoposte alle leggi meccaniche della natura per l' avversion loro alla luce primitiva e per la loro tendenza verso la materia, nulla impedisce che le cose inferiori acquistino la natura delle superiori, in virtù de' magici suoni della lira del mondo-Apollo. (*Nihil impedit, quo minus ad sonum citharæ universalis Apollinis ad superna gradatim revocentur*

inferna). In quel modo che il fuoco si condensa in aria, l'aria in acqua, e l'acqua in terra, così la terra può convertirsi in acqua, l'acqua in aria, e l'aria in fuoco. Regola generale delle cose variabili è quindi che il moto sia sempre limitato dal riposo, e il riposo dal moto. La qual transizione delle cose naturali di un grado inferiore ad un altro più alto consiste nella assimilazione dell' una con l' altra; e quando la cosa ha conseguito un grado sia superiore sia inferiore, non è più quella che era dapprima. La stessa relazione si osserva intorno allo scibile. *Per communem similitudinem ab umbris datur accessus ad vestigia, a vestigiis ad speculares imagines, ab istis ad alia.* Ogni cosa pertanto essendo suscettibile di convertirsi in quella che è immediatamente o prima o dopo di lei, ne risulta da una parte che la natura può trarre tutto da tutto ne' proprj limiti, e dall' altra parte che anche l' intelligenza può conoscer tutto per mezzo di tutto; cioè, per usare altre espressioni, dati i termini medj tra gli

estremi, la natura e la ragione possono produrre e intender tutto con l'assistenza di tutto.

Ineguali debbon essere le parti dell'universo; se fossero eguali, impossibile sarebbe la bellezza del mondo. La perfezione di un tutto deriva unicamente dalla associazion delle parti che lo producono. Il vero caos di Anassagora è la pluralità disordinata. L'aurea catena delle cose, che si distende dal cielo alla terra, e dalla terra al cielo, e forma quindi un nodo tra le ultime estremità del mondo, offre, rapporto alla cognizione, un eccellente mezzo per favorir la memoria.

Siccome le cose si avvicinano dal più al meno e gradatamente alla non-realità, così osservasi pure una gran differenza nelle ombre delle idee, le quali, relativamente alla verità, si comportano in ragione diretta della chiarezza e purezza loro, benchè non giungano mai nè alla verità assoluta, nè alla luce pura. Le quali ombre delle idee Bruno distingue in fisiche (intuitive), ed in ideali (pu-

ramente intellettuali ed astratte). Queste appartengono alla intelligenza ed al senso interno purificato, e servono ad innalzare la mente sino all' assoluto. Le speculazioni umane serbano un andamento esatto, quando procedano dalle ombre fisiche alle ideali, le quali corrispondono a quest' ultime.

Non si dà un vero contrasto tra le ombre delle idee, rilevandosi in una medesima idea il bello ed il brutto, il conveniente, la perfezione, la bontà, e i loro contrapposti. L' imperfezione, la malvagità, e la bruttezza non posano in modo veruno sopra idee proprie e particolari, che servano a farle conoscere; ma siccome se ne acquista la cognizione, e tutto ciò che si conosce si dee conoscere per via delle idee, così bisogna conoscerle in una idea straniera, e non già propria, che non esiste. (*In aliena specie cognoscuntur, non in propria, quae nulla est*); perchè ciò che è proprio di esse è negazione, mancanza di realità; *non ens in ente, vel, ut apertius dicam, defectus in effecto.* Qui dun-

que Bruno professò le stesse opinioni, che Leibnizio espose di poi nella sua Teodicea.

Le ombre fisiche comportansi assolutamente come la natura delle cose fisiche, e sono mutabili com' esse, e rassomigliano alla vera ombra, che un corpo, come a dire un cavallo galloppante, lascia dietro di se, e che varia a misura che cangiasi il movimento del corpo. Ma esse non sono nè sostanze nè accidenti; non potrebbero però effettivamente esistere senza la sostanza (cioè l' oggetto cui si riferiscono), ma non sono inerenti alla sostanza, perchè ne son separate, locchè non conviene dell' accidente, e quindi non sono nemmeno accidenti. Per le stesse ragioni le ombre ideali non sono nè sostanze nè accidenti, ma, come le dicea Bruno, idee di esse sostanze ed accidenti. Chi le chiamasse accidenti della mente o della ragione, ingannerebbesi rapporto alla natura loro: così pure non sono in verun modo nè qualità, nè disposizioni o facoltà innate ovvero acquisite della men-

te; ma sono i principj col mezzo dei quali si producono e si comprendono certe qualità, disposizioni, e facoltà. Esse hanno rapporto alla esistenza dell' universo, e questa esistenza non può dividersi in sostanza ed in accidente.

L' ombra della idea non è nel tempo, non in un luogo, e non in moto; ma l' oggetto che la produce unisce in se queste tre qualità. Niente pur le si oppone. La verità non fa parte di essa, ma essa non esisterebbe senza la verità. L' ombra ideale non ci rende inetti alla verità, perchè nella qualità sua di unità lascia che si intendano sì l' opposizione come la pluralità. Nulla dunque da questo lato le si può opporre, cioè nè oscurità nè luce, perchè essa è or l' una or l' altra, relativamente. L' uomo ricorse all' ombra dell' albero della scienza per conoscere le tenebre e la luce, la verità e l' errore, il male ed il bene, allorchè Dio gli chiese: *Adamo, ove sei?*

In quel modo che il sole produce sei principali e differenti specie di ombre,

secondo la situazione de' corpi rispetto a lui, così tutte le ombre delle idee si riferiscono ad un principio primitivo, che rappresenta, associa e giudica tutte le altre per via di addizione, sottrazione, ed alterazione. Ma nella mente divina una sola idea si trova, la quale abbraccia in un tempo stesso tutte le altre; nelle intelligenze le idee si succedono a guisa di tanti atti distinti; in cielo si manifestano sotto la forma di un potere moltiplice, e di atti successivi; nella natura prendono in certo modo l' aspetto di impressioni; finalmente nella volontà e nella ragione dell' uomo si dinotano *per umbrae modum.*

Farò ora conoscere le conchiusioni più importanti che Bruno trasse dai precedenti ragionamenti, e che formano il soggetto della seconda sezione *de triginta idearum conceptibus.* Non è possibil d' intendere che il mondo abbia non uno ma più regolatori, nè per conseguenza non una ma più armonie. Ma se l' universo è un tutto coordinato, le parti egualmente ne sono insieme connesse, e le

une soggette alle altre. Le cose superiori, la cui esistenza è più vera, si trasferiscono verso la materia in massa estesa ed in pluralità; ond'è che la serie delle cose comincia da ciò che è più vero in sè e per sè, e termina in ciò che meno esiste, e può quasi chiamarsi nulla. Quando ben si capisca codest'ordine di cose secondo la gradazion loro, si acquista del grande universo una idea ben diversa da quella che il volgo si forma della natura; ma allora soltanto si va più presso alla verità. Le azioni possibili della mente senza il corpo son quelle che promettono di avere idee sciolte da ogni tempo e da ogni luogo. Le forme delle cose sono in sè stesse: son nelle idee: sono nel cielo: sono nel germe più prossimo: sono nelle cause agenti più prossime: sono individualmente negli effetti: sono in fine ne' sensi esterni ed interni: *modo suo*. La materia non è mai colmata dalla forma che riceve, come è provato dalla eterna sua variabilità, perchè non riceve la forma vera, e perchè non riceve realmente ciò che par che

riceva. In fatto ciò che ha la realità non è individuale, come disse Aristotele, che gli dava preferibilmente il nome di sostanza. La cosa che esiste realmente rimane simile a se medesima, per conseguenza ciò che comincia e finisce non ha una reale esistenza (*cuncta quæ sunt sub sole, id est, quæ regionem incolunt materiae, universalem vanitatis notam subeunt. Ab ideis igitur, ab ideis conceptionum fixionem perquirat anima, si intelligis*). Lo stesso (*idem*), lo stabile, e l'eterno sono identici. Hassi dunque a tendere verso l'*idem*, quando vuolsi conseguire il fisso e l'assoluto (*id si capies, caput habebis, quó specierum fixionem facias in anima*). La intelligenza prima è la luce primitiva: spande la sua luce dal centro alle estremità le più remote, donde la riconduce a se. Ogni ente può avere, secondo la propria capacità, una porzione di cotal luce. *Lucem hic intelligo*, dice Bruno, *intelligibilitatem rerum, quæ sunt ab illo et ad illum tendunt, et id quod concomitatur intelligibilitatem.* Emanando tai cose l'una dal-

l' altra, si moltiplicano all'infinito, che per contarle bisognerebbe poter determinare il numero delle stelle; ma tornando poi tutte al principio loro si perdono nella unità assoluta, che è la fonte di tutte le unità relative: *uniuntur usque ad ipsam unitatem, quæ omnium unitatum fons est.* La intelligenza prima non produce nuove idee, nè in nuovo modo, *nec novas ideas nec noviter.* La natura produce cose nuove quanto al numero, ma non in nuovo modo, perchè opera sempre in un modo stesso. L' intelligenza umana produce nuove forme e in nuovo modo, all' infinito, *componens, dividens, abstrahens, contrahens, addens, substrahens, ordinans, deordinans.* Le forme delle creature brutte sono belle in cielo, quelle de' metalli bui sono splendide ne' loro pianeti. Là gli uomini, gli animali, i metalli non sono quali sono in questo mondo. Ciò che qui è sparso, là trovasi unito, e più energico, e più bello. Le virtù che nella materia si sviluppano e si isolano, si riuniscono e si confondono nella approssimazione della

realità primitiva. L'intelligenza prima non contiene che una sola idea delle cose. Ciò che in natura è contrasto e differenza, è armonia ed unità in lei. *Tenta igitur, au possis viribus tuis identificare, concordare et unire receptas species, et non fatigabis ingenium, mentem non turbabis, et memoriam non confundes.* Accade spesso a Bruno di adoperare, come in questo luogo, le sue idee metafisiche per cavarne le regole di logica e di mnemonica, che io passo sotto silenzio per non divenir troppo lungo. L'errore e l'obblio derivano in noi dall'essere noi composti *ex forma et in forma.* Il mondo fisico è una forma ignobile, ed è il vestigio di una forma superiore. *Illuc igitur ascende, ubi species sunt purae, nihil informe, et omne formatum ipsa forma est.* Tutto ciò che viene dopo l'unità è necessariamente moltiplice. Fuor dell'uno e primo, tutto è numero; perciò gli ultimi scaglioni degli enti si compongono di un numero infinito, cioè della materia; laddove il primo di tutti è una unità infinita, cioè la realità più pura e più

assoluta. Quattro specie di forme distingue Bruno. La prima, è quella che dà la realità all' oggetto stesso, e che impropriamente chiamasi idea; la seconda è una parte dell' oggetto formato da lei; la terza circoscrive e forma il suo oggetto come qualità inerente, e ne è inseparabile; la quarta è un modello, sul quale si forma l' oggetto, ovvero che l' oggetto imita, ed è quella che ordinariamente, e nella lingua del volgo, chiamasi idea. Questa dividesi anch' essa in quattro sotto specie, cioè: idee delle arti, quelle che precedono le opere delle arti, *intentiones primæ ante secundas*: principj della natura anteriori alle cose naturali: idea della intelligenza divina, che precede la natura e l' universo. La prima sotto-specie è tecnica, la seconda logica, la terza fisica, e la quarta metafisica. Un principio che agisce naturalmente, ovvero a caso, e non in forza di una volontà, non ha bisogno di idee. Se il principio primordiale fosse di tal natura, non vi sarebbe nessuna idea, perchè non vi sarebbe nessun atto de-

terminato da una libera riflessione. L' idea che esiste nella intelligenza fa comprendere una cosa meglio che la forma stessa della cosa naturale, perchè questa forma è materiale. Per la stessa ragione un oggetto è meglio conosciuto per l' idea che se ne trova nell' intelligenza divina, che per la sua essenza obbiettiva.

Svolti in tal modo i suoi principj di metafisica, Bruno passa all' esame della mnemonica propriamente detta, ch' egli voleva stabilire su quelle idee; e prende la mnemonica in un sì ampio significato, che abbraccia anche la teoria delle percezioni e del pensiero. Considera il pensiero come un' arte dell' anima, mercè la quale essa rappresenta nel suo interno, e con una specie di scrittura interna, ciò che la natura le offre esteriormente con una specie di scrittura esterna, e mercè la quale ella arriva non solo a ricevere in se la scrittura esterna della natura, ma anche a figurare e realizzare la scrittura interna nella esterna. Quest' arte, posseduta dall' anima umana, di pensare internamente e di esternamente

organizzare o comporre, Bruno la unisce intimamente a quella della natura dell'universo e del principio del mondo che diede la forma a tutto. Il principio formante ne' metalli, nelle piante, negli animali, e pensante nell'uomo, e organizzante o componente fuor di lui, è uno stesso, salvo che presenta differenze infinite ne' suoi effetti. Bruno ammette dodici specie di scritture dell'anima, per mezzo delle quali il principio compositore del mondo si manifesta egualmente. *Species*, *Formæ*, *Simulacra*, *Imagines*, *Spectra*, *Exemplaria*, *Indicia*, *Signa*, *Notæ*, *Characteres*, *et Sigilla*. Ei cita un *Liber clavis magnæ* in cui tal dottrina è più ampiamente esposta, ma che io non conosco, e ne ignoro la data e il luogo della stampa (1). Alcune di tali specie di scrittura si riferiscono ai sensi esterni, come la forma estrinseca, l'immagine, e l'ideale (*extrinseca forma*,

---

(1) Non vi ha dubbio però che questo libro non sia dello stesso Bruno, e non di Raimondo Lullo, benchè il filosofo napoletano usi di citar soltanto i titoli delle opere di Lullo e non l'autore.

imago et exemplar), e queste sono ricopiate dalla pittura e dalle belle arti, come quelle che imitano la madre natura. Altre si riferiscono al senso interno, dove si aumentano di massa, di durata e di numero, mentre acquistano estensione nel tempo, e si moltiplicano: tali sono le produzioni della immaginazione (*quæ contrectandæ phantasticæ se offerunt facultati*). Alcune riguardano un punto comune della uguaglianza di molte cose, come quelle che noi diciamo oggi le parti del discorso. Finalmente ve n'ha di quelle che pajono essere proprie dell' arte, quai sono *signa*, *notæ*, *characteres* e *sigilli*, col mezzo delle quali l'arte sa rendersi indipendente dalla natura, sollevarsi sopra se stessa, ed anche, se il caso lo esige, operare contra di se. Io non posso seguir più oltre la descrizione che fa Bruno di codeste diverse scritture dell' anima, e de' rapporti loro tra loro. In sostanza, l'arte si fonda sopra le idee, ovvero, giusta l'espression del filosofo, abita all' ombra delle idee, quando precede la troppo pigra natura

e la eccita ad entrare in azione, ovvero quando la raffrena e sul buon sentiero la rimette, ovvero quando la rinforza e sostiene dopo che, affaticata, interruppe la sua attività, ovvero quando rettifica i suoi errori, o finalmente quando imita la perfetta natura e lo zelo di lei.

La mnemonica propriamente detta a tre diversi oggetti si dirige. 1.° Ella esamina quai sieno i subbietti della cognizione, e quale la natura loro; 2.° quali forme e quali specie di forme debbano esser prodotte; 3.° come si abbia a far uso delle regole che rendon più facili e più precise le azioni dell' anima. Bruno dice che questi oggetti sono ampiamente trattati nel primo libro della sua *Clavis magna*, e qui ne indica i punti principali. Il primo subbietto della cognizione è l' immaginazione messa in azione dalle impressioni degli oggetti esteriori; *primum subjectum est technica extensio, sive sinus in phantastica facultate ordinatus, ex speciebus receptaculorum consitus, quae ex animae fenestris influxere.* Conviene che gli oggetti sieno conosciuti

con precisione e chiarezza, e che l'anima ne conservi le impressioni, onde possano all' uopo rappresentarsi alla coscienza, e che il pensiero possa metter ordine nel caos della immaginazione. Stabilisce Bruno parecchie regole scritte nella sua lingua tecnica, e che tradotte in quella che oggi usano i logici non contengono nulla che meriti l' attenzion nostra. Ciò che noi chiamiamo giudizio e conclusione egli chiama immagine delle forme, e la sua logica contiene i precetti da osservarsi per istabilire esattamente i giudizj e le conchiusioni, onde giugner così ad una cognizion vera. Alla qual vera cognizione trova egli che concorrono i seguenti nove atti dell'anima; 1.° l' intenzione antecedente, quando un senso esterno qualunque o il senso interno è messo in azione da un oggetto; 2.° la provocazione della immaginazione, che succede o immediatamente o mediatamente alla intenzione; 3.° il moto passivo della immaginazione che la eccita ad esaminare; 4.° il suo moto attivo quand' essa realmente esamina; 5.° il giudizio, pel cui vantaggio essa

esanima; 6.° l'immagine di una idea rimarchevole; 7.° l'immagine della causa che rende tale idea più rimarchevole di un'altra; 8.° la rappresentazione di tale immagine, che fa ch'ella si offra alla mente; 9.° la decisione che l'immagine della idea rimarchevole realmente le corrisponda. Di questi nove atti il più importante è il giudizio o discernimento, il quale, propriamente parlando, costituisce l'istrumento del pensiero. Bruno la paragona ad una canna che teniamo in mano, con la quale andiam toccando tutte le castagne di un mucchio, onde trovarne una. *Est scrutinium quidam numerus, quó cogitatio tangit modo suo species conservatas, eas pro sua facultate disterminando, disgregando, colligendo, applicando, immutando, formando, ordinando, inque seligendam unitatem referendo*, e ciò lungamente spiega e chiarisce. Dà poscia le regole della topica e della mnemonica propriamente dette, cercando di renderle sensibili per mezzo di figure, che hanno il diffetto di non essere intelligibili, e

che, anche scoprendone il significato, non compenserebbero la fatica sostenuta per indovinarlo. Tra le altre distinguesi questa: *Imagines facierum, signorumque ex Teucro Babylonico, quæ ad usum præsentis artis quam commode trahi possunt.* Insegna Bruno il modo di servirsi delle idee volgari del sole, della luna, de' pianeti, e de' segni del zodiaco, come pure delle opinioni astrologiche che vi si annettono, a fine di crear nuove idee, e sopra ciascuna fa conoscere molti soggetti di pittura e di scultura, la cui bella e ingegnosa invenzione è in parte figlia della ricca sua fantasia, ad onor della quale ne faccio questo cenno. In fine del libro trovansi i tre seguenti opuscoli: *Iordani Bruni Nolani Ars brevis et expedita, ad eundem Sereniss. Galliarum Regem. Ænigma et Paradigma. — Ejusd. Ars brevis alia pro rebus diversorum ordinum ad ordinem proprium referendis atque potenter renitendis, quod ægre aliae præstare valet artes. — Ejusd. Ars alia brevis ad verborum rerumque*

memoriam. Queste tre *Arti* sono brevissime e occupano pochi foglietti: esse contengono la mnemonica di Bruno versificata in enigmi e paradigmi con annotazioni in prosa.

Il sistema metafisico prodotto da Bruno nel suo libro *De umbris idearum* non differisce essenzialmente dal platonismo, i cui dommi egli infatto allega frequentemente. La dottrina di Platone posava sul panteismo, ma Bruno ha il merito di averla purificata, e resa al tempo stesso più conseguente. Ben più deciso e più compiuto panteismo espose egli in alcuna delle sue opere posteriori, di cui parleremo fra poco. Di tutte però le sue opere sulla topica e la mnemonica quella *De umbris idearum* è la più chiara ed intelligibile.

Alla stessa classe appartiene un quarto trattato di Bruno, che ha per titolo: *Explicatio triginta sigillorum*, e *Sigillus sigillorum*. Esso fu stampato senza data e senza luogo di stampa ed è dedicato al sig. di Chateauneuf. Bruno probabilmente lo scrisse nella stessa epoca dei

precedenti, perocchè si cita il suo libro *De umbris idearum*. Oltre la dedicatoria, vi si trova anche in fronte una lettera diretta alla università di Oxford, in cui Bruno raccomanda i lavori da esso intrapresi per la filosofia e l'arte di Lullo, e insiste acciò se ne faccia una prova, ma veramente filosofica. L'intera opera è un ammasso di sottigliezze allegoriche, il cui scopo è quello di render sensibili le regole della topica e della mnenonica, e il modo di servirsene (1).

---

(1) *Philothei Iordani Bruni, Nolani, Explicatio triginta sigillorum, ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum ad omnes animi operationes comparandas et earumdem rationes habendas maximè conducens. Et non temerè Ars artium nuncupatur; hic enim facilè invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves, theoreticè inquiritur.* — Il *Sigillus sigillorum* ha pure il seguente particolar titolo: *Philothei Iordani Bruni, Nolani, Sigillus sigillorum ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos accomodatus.* Quanta importanza desse il Bruno a questo suo libro si può giudicare dal seguente epifonema che pose dopo il titolo:

Procede, magne liber, quem non magnum
Reddit conferta densitas voluminum!

I *Sigilli* sono segni destinati ad unir certe serie o certe combinazioni e rela-

---

Nusquam contemnens pauperum tuguria
Divertito ad superbas fores principum.
Tu non minister cruentorum numinum
Cunctis sedati fructus gerens animi,
Nulli abigendus, acceptandus omnibus,
Præterquam Diis geniis mysanthropon
Incede tutus et in oras Hespheri,
Oppositique in partes perge Bosphori,
Entremosque axis mundi inversi cardines.
Officiosum cunctis, nulli noxium,
Cum sensus lassus ambiget ensiferos,
Non te reppellet mundus sero sapiens.

La dedicatoria al sig. de Châteauneuf prova che Bruno scrisse e pubblicò questo libro mentre soggiornava in Inghilterra. Ei dice: *Musarum partus iste non ignobilis in tua celeberrima aula editus tibi, Illustrissime Domine, sacratur. Ipsæ enim . . . per Italum alumnum, in seposita Britannia, Gallicum ipsumque regium, hospitium repperere. Vale, illumque satis tibi alligatum scias, cur Augliam in Italiam, Londinum in Nolam, totoque orbe sejunctam domum in domesticos lares convertisti.* Il carattere diffatto e la carta sono di forma e fabbrica inglese. Questa circostanza può servire a fissar l' epoca del viaggio di Bruno a Londra. Il suo soggiorno in questa città è posteriore al 1585. E Bruno cita qui il libro *de umbris idearum*, che apparve nel 1582, e noi siamo certi che nel 1585 era a Parigi. Il modo con che raccomanda la sua persona e il suo libro alla università di Oxford è pieno zeppo di jattanza. Ecco ciò che dice di se stesso: *Ad excell. Oxoniensis academiæ procancellarium, clarissimos doctores atque celeberrimos magistros, Pilotheus Iordanus Brunus, No-*

zioni di idee. Il primo sigillo è il campo, *campus*, figura allegorica della immaginazione, che costituisce per così dire il suolo destinato a ricevere la pluralità degli oggetti; il secondo è il cielo, *coelum*, segno delle idee geografiche; il terzo la *catena*, immagine dell' armonia del mondo nella gradazione degli esseri, il quarto l'*albero*, segno della invenzione e del giudizio, e in questo albero hassi

---

lanus, magis laboratæ theologiæ doctor; purioris et innocuæ sapientiæ professor; in præcipuis Europæ academiis notus, probatus et honorifiè exceptus philosophus; nullibi præterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; præsumptuosæ et recalcitrantis ignorantiæ domitor; qui in actibus universis generalem philantropiam protestatur; qui non magis Italum quam Britannum, marem quam fœminam, mitratum quàm coronatum, togatum quàm armatum, cucullatum hominem quam sine cucullo virum, sed illum, cujus pacatior, civilium et utilior est conversatio, diligit; qui non ad perunctum caput, signatam frontem, ablutas manus, et circumcisum penem, sed (ubi veri hominis faciem licet intueri) ad animum ingeniique culturam maximè respicit; quem stultitiæ propagatores et hypocritunculi detestantur; quem probi et studiosi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia: excellent. clarissimoque Acad. Oxon. Procancellario cum præcipuis ejusdem universitatis S. P. D.

a considerar la radice (cioè i principj originali, le cause e gli elementi), il baccello (ossia l'essenza propriamente detta), i rami (cioè il potere e le qualità), le foglie (cioè gli accidenti e le circostanze esterne), e finalmente i fiori ed i frutti (vale a dire le azioni e gli effetti delle cose). Il quinto sigillo è la *selva*, immagine di una moltitudine di oggetti insiem congiunti, ec. Trenta di così fatti sigilli (1) annovera Bruno, con le figure e spiegazioni opportune: trà le quali sono rimarcabili le seguenti: 12. *Zeuxis seu pictor*; 13. *Phidias seu sculptor*; 14. *Dœdalus*; 15. *Propagator*; 16. *Numerator*; 17. *Centurio*; 21. *Rota figuli*; 24. *Alea*; 26. *Circei campi; horti, et antra*; 28. *Claustrum cabbalisticum et templum*, ec.

Il *Sigillus sigillorum* è un rapido quadro, in gran parte allegorico e assai

---

(1) Io penso che il *Liber triginta statuarum*, di cui parla Bruno nella sua opera *De monade numero et figura* come di libro *non editi sed scripti*, non sia stato diffatto impresso mai; e che probabilmente avesse press' a poco lo stesso oggetto della *Explicatio triginta sigillorum*.

poetico, benchè scritto in prosa, delle idee di Bruno sulla metafisica, la topica e la mnemonica, che io di sopra accennai. Debbo però far osservare che sono esse qui esposte con molto maggiore chiarezza, energia, e apparato che nel libro *De umbris idearum*, e sotto certi aspetti pajono anche più perfette (1). In

---

(1) Il principio di questo trattato basterà per dare una idea dello stile di Bruno: *Haec mihi inter alia divinus ille spiritus, qui sordidis unquam non conquievit ingeniis, insinuavit. Hæsitanti tibi et ad rem ipsam penitus inflammanti, illud principio intentandum, ut ipsum, a quo excitaris exterius et incitaris interius, primum proximumque Deum colas, principem magnifices, numen invoces et lumen aspicias. Tria subinde in arte humana omni esse debere memento. Singula 1.° sapienter, priusquam fiant, excogitentur; 2. mature strenueque expediantur; 3. ea quæ excogitata exprompta que sunt, serventur atque viriliter defendantur. Hinc tres Deos artibus omnibus preesidere tradit antiquitas, Pallada, Vulcanum et Martem. Hæc est opificia quædam numinum trinitas Jovi summo verum architecto semper adstans; ita ut quemadmodum trinitas tota ad Iovem, ita Vulcanus et Mars ad Palladem. Horum trium in arte divina regnantium tria quoque in natura videmus esse vestigia. Palladis vestigium, ordo, quo res disponuntur; Vulcani: velox progressus et prompta quasi ad partum properatio; Martis: structura a generantibus tradita genitis. Ita singula quoque a perenni fonte 1. effluunt, 2. nascun-*

due parti questo trattato è diviso. La prima, oltre le idee radicali del pensiero umano, e del rapporto che passa tra la facoltà di pensare e l' universo in genere, contiene un certo numero di precetti che indicano la maniera di ben usarne, ed una descrizione dei cinque gradi pei quali si manifesta progressivamente, cioè senso, immaginazione, intelligenza, ragione di un esser fisico, e ragion pura che si eleva al di sopra di tutta la materia. A ciò succede una dottrina *De multiplici contractione*. Contrazione chiama Bruno la tensione straordinaria di un potere spirituale qualunque, ovvero una attività di esso potere, in virtù della quale straordinarj effetti puonno esser prodotti; e pensa che tal tensione sia, propriamente parlando, un ritraimento della forza ovvero della attività sopra di se medesimo. Quindi la vita solitaria (*contractio loci*, come dice

---

tur, 3. *dum originem suam repetunt in eundem refluunt*; 1. *fiunt*, 2. *adolescunt*, 3. *perficiuntur. Unde Idem principium medium et finem vocavit Orpheus.*

Bruno) che Zoroastro, Pitagora, Gesù Cristo, Raimondo Lullo e Paracelso condussero per qualche tempo, li elevò sino all'altezza della sapienza divina. Il ritraimento dall'orizzonte verso il centro, per effetto della tensione della immaginazione, dà allo spirito la capacità di errare per lontane regioni, come l'anima di Ermotimo. La tensione, ovvero la contrazione della fede fa sì che si puonno togliere i monti dalla lor sede. La tensione della pietà figliale diè l'uso della parola al figliuol di Creso nato muto. Ugual dottrina dimostra Bruno, e talvolta con sommo ingegno, discorrendo per tutte le altre facoltà e passioni. Consiglia di poi siffatta contrazione rispetto alla facoltà di conoscere, assicurando esser un mezzo certo di giugnere alla vera filosofia, quando sappiasi ristringerla in giusti limiti, ed a convenienti condizioni sottoporla.

La seconda parte del *Sigillus sigillorum* ha per oggetto l'assegnamento delle regole da osservarsi per liberare lo spirito dalla materia ed arrivare alla pura

contemplazione. Comincia Bruno dallo stabilire quattro rettori interni degli atti spirituali, cioè l' amore, l' arte, la magia, e le matematiche. Nomina di poi quattro principali oggetti, luce, colore, figura, e forma, che bisogna in quattro diverse maniere esaminare, secondo i diversi gradi della contemplazione, vale a dire metafisicamente, fisicamente, logicamente, e moralmente. L' idea della forma in genere gli offre occasione di indicarne le varie classi subordinate le une alle altre, cominciando dalla forma primitiva, dalla quale in ultima analisi emanano tutte. La forma in genere dividesi dapprima in tre, e sono 1.° la forma primitiva che si estende dalla sommità della scala degli enti sino al fondo dell' abisso della materia, e che nel mondo metafisico è fonte di tutte le idee, autore di tutte le forme, e principio di tutti i giorni della natura; 2.° la forma del mondo fisico che esprime le tracce delle idee della superficie della materia, e moltiplica in certo modo una immagine primitiva in un infinito nu-

mero di specchi che si ripetono a vicenda; 3.° la forma del mondo ragionevole che individualizza numericamente le ombre delle idee per i sensi, e le converte in idee generali per l'intelletto. La forma primitiva si chiama ente, bontà, unità; ella è una cosa, un bene, un principio di pluralità nel mondo metafisico; si manifesta nelle cose, ne' beni, e negli individui del mondo fisico, e nasce dalle cose, dai beni, dagli individui del mondo ragionevole.

Le forme delle cose naturali possono anche ridursi a dodici generi, cioè: *Species, Figuræ, Simulacra, Similitudines, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notæ, Characteres, Sigilli.* Esposti questi nomi Bruno aggiunge: *horum differentiam et distinctionem non a grammatista, nec a vulgari philosopho perquiras, sed per temetipsum meditare; nos etenim si hæc per alia nomina explicare velimus, progressum nunquam terminandum adoriemur. Synonimiam enim puram in nominibus nullam esse credimus. Quisque igitur pro sua facultate differentiam*

ad duodenarium multiplicandum pertentet. Ciascuna di codeste dodici forme naturali può combinarsi con tutte le altre, per esempio: *Speciei species*, *figuræ species*, *Simulacra species*; *ec.*, donde resultano quarantaquattro forme subordinate, di cui Bruno dà una figura particolare. Debbo pur dire ch' ei chiama *Indumenta intrinsecæ formæ* le forme naturali di cui parliamo.

Ai dodici generi delle forme naturali corrispondono dodici forme di linguaggio e di giudizj, che sono: *Resolutio*, *Compositio*, *Additio*, *Diminutio*, *Capitis similitudo*, *Transpositio*, *Abstractio*, *Concretio*, *Denominatio*, *Etymologia*, *Interpretatio*, *Consonantia*; e ciascuna è parimenti suscettibile di accoppiarsi a tutte le altre, onde ne derivano cento quarantaquattro nuove forme subalterne del linguaggio e del pensiero, corrispondenti alle cento quarantaquattro forme subalterne della natura, per esempio, *Resolutio resolutionis*, *Resolutio compositionis*, *Resolutio additionis*, ec.

Stabilisce Bruno anche dodici generi

di forme delle cose in generale, i quali corrispondono alle categorie di Aristotele e de' filosofi moderni. Anzi conserva le dieci categorie di Aristotele, e ne aggiugne solo due altre, cioè il moto e la causa. E questi dodici generi hanno altrettante specie subalterne come i precedenti.

Anche gli atti della percezione e della concezione, come pure gli oggetti morali, riduce egli sotto dodici forme. Quelle degli atti della percezione e concezione sono: *Genus*, *Definitio*, *Proprietas*, *Accidens*, *Oppositio*, *Modalitas*, *Aequipollentia*, *Consequentia*, *Distributio*, *Comparatio*, *Divisio*, *Distractio*. Quelle degli oggetti morali sono: *Iustitia*, *Prudentia*, *Fortitudo*, *Temperantia*, *Lex naturalis*, *Lex divina*, *Lex gentium*, *Lex civilis*, *Necessarium*, *Honestum*, *Utile*, *Delectabile*.

Ammette finalmente dodici forme delle forme e dodici fondamenti delle forme. Le prime servono a distinguere, dividere, contrarre, limitare, definire, e giudicare; tra esse colloca le seguenti

determinazioni della conoscenza: *Primario vel secundario*, *Absolutè vel respective*, *Actu vel potentia*, *Simpliciter vel secundum quid*, *Extrinsece vel intrinsece*, *Vere vel apparenter*, *Per se vel per accidens*, *Comuniter vel proprie*, *Necessario vel contingenter*, *Mediate vel immediate*, *Naturaliter vel attributive*, *Principaliter vel reductive*. I fondamenti delle forme costituiscono due classi: 1.° i *prossimi*, e in essi si allogano tutti quelli che formano base della conoscenza di tutte le cose: 2.° i *primi*, e ad essi appartengono quelli su cui si fonda non solo la conoscenza, ma anche l'essenza delle cose. I *prossimi* sono: *Si quid*, *Quid est*, *Ex quo est*, *Quantum est*, *Quale est*, *Ubi est*, *Quando est*, *Quomodo est*, *Cum quo est*, *Circa quod est*, *Ad quid est*, *Quia est*. Par verisimile che questi fondamenti delle forme si riferiscano alla logica trascendentale, e le forme della cosa in genere alla metafisica. I fondamenti *primi* delle cose sono: *Divinum et Superessentiale*, *Ideale*, *Intelligentiale*, *Cosmicum*, *Dæmonicum*, *Sensitivum*, *Vegetativum*,

Primum compositum, *Elementum*, *Mos*, *Ratiocinium*, *Sermo*.

Oltre tutte codeste forme che si debbono conoscere e studiare, onde render più facili la topica e la mnemonica, vi sono anchi dodici *Prosecutores* delle scienze, cioè quattro *Iudices*, e sono: Sensibile, Immaginabile, Razionabile, Intelligibile; quattro *Testes*, senza cui nulla si può provare, e sono *Abstractio*, *Contractio*, *Numerus*, *Mensura*; e quattro *Directores*, cioè *Similitudo*, *Proportio*, *Ordo*, *Symmetria*. In tal modo finalmente vengono prodotti i quattro effetti che si ottengono dall' arte delle arti, e dal sigillo de' sigilli, cioè: *Inventio*, *Dispositio*, *Iudicium*, *Memoria*.

Tutta questa classificazione di forme stabilita da Bruno porta con se la sua critica, come la portano quella topica e quella mnemonica, cui serve di fondamento. Scorgesi a prima vista quanto sia arbitraria, artificiale, inesatta e contraria alla sana logica. E si ha pur motivo di maravigliarsi che una bizzarra predilezione per l' arte di Lullo abbia potuto

acciecare un filosofo, altronde sì conseguente e sì profondo come metafisico, e di condurlo a smarrirsi pei tortuosi sentieri di quell' inestricabile labirinto. Ma ciò che è più sorprendente si è, che Bruno credea veramente di avere semplificata e facilitata la teoria del pensier logico e della esposizione retorica col far conoscere codest' arte complicata e interminabile, ch' ei rese ancora più diffusa, come lo proveranno le altre sue opere logiche.

Per introduzione al libro *De triginta sigillis* scriss' egli un altro trattatello (1), il cui fine doveva esser quello di popolarizzare le regole generali proprie a facilitare, e fortificare, ed assi-

---

(1) *Philothei Jordani Bruni, Nolani, recens et completa Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi, ad plurima in triginta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendi implicitas novas rationes et aries introductoria*; senza data, nè luogo di stampa, nè epistola dedicatoria, ma con un proemio, in fin del quale Bruno dice: *cœtera quæ in prohemiis et ampullatis exordiis solent proponi, prætermittimus.* I caratteri e la carta sono simili a quelli del *Sigillus sigillorum*: dunque anche questo libro venne stampato in Inghilterra.

curar la memoria, onde ciascun potesse partecipar de' vantaggi della mnemonica novellamente inventata, e ne approfittassero que' pure che di pochi talenti fossero provveduti. Questo libro è di due parti composto, una delle quali concerne la teoria, l' altra la pratica della mnemonica.

Nella teoria Bruno principia dal parlare del modo di svolgere i sensi interni, e principalmente l' immaginazione e l' intelligenza, che sono in certo modo le porte della memoria. Quattro sensi interni ei distingue, paragonandoli a quattro cellette, dall' una delle quali si passa in un' altra. Il primo, chiamato senso comune dai peripatetici, ha la sua sede nella parte anteriore del cervello; il secondo o l' immaginazione si estende fino alla metà di quel viscere; il terzo, ossia l' intelligenza, succede al secondo; e il quarto, ossia la memoria, è l' ultimo. Pretende Bruno che le operazioni della mente succedansi nell' ordin medesimo della situazione de' sensi interni, di modo che si passi dall' una all' altra

usque ad ultimum memoriæ cubile. Il poter principale per la memoria è l' intelligenza, la quale a lei trasmette le immagini prodotte delle sensazioni raccolte dai sensi: dunque l' intelligenza è *janua, introitus, et clavis unica cubilis memoriæ.* Ciò ch' ella pensa e conosce chiaramente e precisamente si conserva nella memoria con maggiore facilità e sicurezza. Discute poscia l' autore la dottrina de' soggetti e delle forme delle cognizioni. I soggetti sono (rispetto alla mnemonica) o *composita naturalia*, o *semimathematica*, o *verbalia positiva.* Quindi, per pur darne un esempio, Bruno stabilisce pei primi le seguenti regole: bisogna, quanto alla sostanza, scegliere soggetti visibili, come pietre, alberi, ecc., ovvero oggetti di belle arti, come colonne, statue, e simili; quanto alla grandezza fissa, conviene scegliere quelli che nè son troppo grossi per non potersi vedere fuorchè confusamente, nè troppo tenui per poter isfuggire all' occhio; e quanto alla grandezza discreta, conviene scegliere quelli, che servono di caratteri

generici per far comprendere più facilmente la pluralità degli individui.

I soggetti puramente matematici sono difficili ad intendersi e ritenere. La sola maniera per cui si possa facilitare l' intelligenza e la memoria a riguardo loro si è quella di conformarsi all' ordine adottato tanto nella geometria, dove si procede dal triangolo al quadrato, al pentagono, all' esagono, ecc., quanto in aritmetica dove dai numeri minori si sale ai maggiori, e dai rapporti semplici ai più composti. Bisogna dunque chi vuol soccorrere la memoria, che combini gli oggetti della natura con le idee matematiche; quindi allorchè vuolsi conservare 1.° l' idea della diecina, puossi prendere una riga in generale per indicar l' unità, una riga di legno per due, una di ferro per tre, una di bronzo per quattro, una d' argento per cinque, una d' oro per sei, una di seta per sette, una di lana per otto, una di rame per nove, ed una di pelle per dieci. E in luogo di que' segni Bruno propone i seguenti: 1.° gli stromenti aratorj, 2.° l'arte

del fabbro ferrajo, 3.° l'arte della guerra, 4.° il mestier di sartore, 5.° lo stato di beccajo, 6.° il giardinaggio, 7.° l'arte del cuoco, 8.° la medicina, 9.° il mestier del barbiere, 10.° l' inumazione. Mi si perdoni se io riferisco codesti precetti mnemonici di Bruno; non senza gran pena lo faccio, perochè ci offrono un utile esempio delle fanciullaggini, cui può discendere una testa anche ben ordinata, quando è dominata da un pregiudizio, che essenzialmente conduce a simili puerilità. Nondimeno, locchè per onor di Bruno non vuolsi tacere, dopo aver egli dato tutti que' precetti, dice che anche i dieci diti possono servir di segni per esprimere la diecina, e poi soggiunge: *rem fusius, quam par esse videtur artis dignitati, explicuimus*. Quanto alle regole che concernono i *verbalia positiva* ei ne rimette alla sua *Clavis magna*; quelle che hanno per iscopo di facilitare l' intendimento e ritenimento delle forme degli oggetti rassomigliano alle precedenti. Così gli oggetti debbono esser disposti nella maniera la

più convenevole, onde balzino agli occhi; e, se molti ve n'ha, in quella che può farli percorrere e distinguere con maggiore prontezza. Convien fare ogni sforzo onde eccitino l'ammirazione, il timore, l'amore, la speranza, l'avversione, o altra passione qualunque, perocchè allora si imprimono più presto e più profondamente nella memoria; al qual effetto nulla si dee maggiormente schivare quanto la rassomiglianza e l'identità. Fa Bruno una interessante applicazione di cotai precetti allo studio delle lingue, e dà molti utili consigli sulla maniera di renderla ancor più facile pei fanciulli.

La seconda parte del trattato, ossia la pratica, è molto corta, non altro dicendovi Bruno di più se non che le regole esposte nella prima debbono adoperarsi a facilitare tanto la memoria delle parole quanto quella delle cose. A quest' operetta va unita anche una *Ars alia brevior et expeditior ad verborum memoriam*, scritta in versi, e accompagnata da una spiegazione in prosa.

Siccome Bruno sosteneva e andava ogni dì più svolgendo l'arte di Lullo, e siccome cambiava frequentemente soggiorno, giacchè non insegnò mai più di un anno in veruna accademia, così non dee far maraviglia ch'egli abbia pubblicato uno o due trattati sull'arte stessa in quasi tutti i luoghi ove diede lezione. Ovunque andava gli era mestieri di cominciare dall'esaltare l'importanza dell'arte di Lullo, e di esporne i caratteri in quel modo che gli pareva il più conveniente a' suoi fini. Al tempo stesso valeasi dell'occasione per far parte al pubblico delle sue nuove scoperte. Mentre dimorò a Vittemberga stampò varie opere sull'arte di Lullo, che si connettono naturalmente a quelle di cui si è parlato sinora, e puonno riguardarsene come continuazioni.

La prima di esse opere tratta *De lampade combinatoria Lulliana*, ed è dedicata al senato accademico di Vittemberga (1).

---

(1) *Iordanus Brunus, Nolanus, De lampade combinatoria Lulliana. Ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum juxta*

modum habitus, quod saltem quispiam de quocunque subjecto descriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem. Est et unica clavis ad omnium Lullianarum cujuscunque generis operum intelligentiam, et non minora plurima pythagoricorum cabalistarumque mysteria consequenda ec. Ad amplissimum Vitebergensis Academiæ Senatum. Vitebergæ, anno 1587, in 8. Merita d'essere riferito il seguente tratto della lettera dedicatoria. *Vos me suscepistis, acceptastis et mecum ad hunc usque diem benignissime tractatis: hominem quippe nullius apud vos nominis, famæ aut valoris, è Galliæ tumultibus elapsum, nulla principum commendatione suffulctum, nullis, quæ vulgus suscipere solet, externis insignitum ornamentis, neque in vestræ religionis dogmate probatum vel interrogatum; sed tantum quod non ostili, sed tranquillo generalique philantropia præditum spiritu, philosophicæque professionis litatum præ me tuli et ostendi, solum quod in Musarum curia alumnus essem; vobis satis esse potuit, ut dignum existimeretis qui gratissimis ulnis a vobis exciperetur, in album referetur Academiæ, et in adeo nobilissimorum doctissimorumque numero computaretur, ut non veluti privatam scholam, non præservatum quoddam conventiculum, sed, quod Germanicas Athenas decet, universitatem agnoscerem.* Il qual passo prova, 1.° che Bruno andò direttamente da Parigi a Vittemberga, 2.° che a Vittemberga non aveva abjurata la religione cattolica, poichè scrisse questa lettera dopo un anno che vi dimorava, 3.° che diede lezioni a Vittemberga, e 4.° che conversò co' membri della università, ma non vi ebbe cattedra di professore. Un altro passo della medesima lettera dimostra che prima di andare a Vittemberga stette in Inghilterra e segnatamente ad

oltre una apologia di Raimondo Lullo e dell' arte sua, mercè la quale Niccolò di Cusa, Paracelso, Agrippa da Nettesheim ed altri poterono diventare illustri filosofi, una quantità di ringraziamenti al senato ed a tutti i suoi membri personalmente indicati, per l'umanità con che accolsero e favorirono Bruno. Nella introduzione si giustifica de' rimproveri che i grammatici gli aveano fatto per la nuova sua terminologia, già adoperata da Lullo; e che l'assoluta novità del metodo rendeva del tutto indispensabile. Ma il libro stesso altro non è che un più ampio sviluppo del trattatello *De*

Oxford, ed è questo: *Iam quamvis ea in vestro proponi videretis auditorio, quæ licet itidem in regiis Tholosæ, Parisiorum et Oxoniæ auditoriis obstrepuerint prius, neque ulla ratione aliquod theologia religionisve genus in rei veritate oppugnent, ut mihi eruditiores quosque adstipulaturos perpetuo certe scio; quia nova, non hactenus recepta. . . non nasum intorxistis . . . in me non est scholasticus furor excitatus; sed . . . alienum velut ægrotantem spiritum medica quadam arte atque patientia compressistis, ut ea ipsa, quæ vos palam pro longanimi quadam quadam benignitate non arguistis, ego ipse ex animo reprobarim.*

compendiosa architectura et complemento artis Lullii, da me precedentemente descritto. Ivi Bruno spiega brievemente le idee, i giudizj, e le conchiusioni, facendone paragone col dizionario, col *syllabicum* e con l'alfabeto; classifica poscia sotto le nove prime lettere dell'alfabeto nove idee elementari con gli attributi, assoluti e relativi, e le questioni che vi hanno rapporto, discute tutti codesti oggetti, ed aggiunge le altre regole e figure con le opportune annotazioni, ma infinitamente più minuziose, e in assai maggior numero.

La seconda opera che Bruno pubblicò a Vittemberga, dedicandola al cancelliere di quella università (1) è una allegorica pittura della logica e del suo uso, sotto la figura di una caccia. Gli oggetti dello scibile umano formano un parco immenso (*campus*) spesso impraticabile e sparso di spini. In mezzo al campo sorge

---

(1) *Iordanus Brunus Nolanus, De progressu et lampade venatoria logicorum; ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum. Anno* 1587, in 8.

una torre, cui fanno capo tutte le strade, e che indica l'oggetto in genere, di cui si occupa la mente. I campi (*agri*) più prossimi alla torre sono l'accidente, il proprio, la specie, il genere e la definizione; e la caccia è diretta sì verso di essi, come verso l'oggetto in genere. Il cacciatore (*venator*) è l'uomo, ora come teologo, ed or come fisico, metafisico, moralista, giurista, retore, ec. La cacciagione (*venabile*) è la soluzione di un problema di dialettica. I cani da caccia (*canes*) sono di due specie: gli uni leggieri al corso (*plaudi*), più lenti ma più robusti gli altri (*molossi*). Ai primi spettano le induzioni, ai secondi i sillogismi. I primi raggiungono più facilmente la preda, e soprattutto la più piccola, ma spesso la lasciano anche scappare; gli altri afferrano particolarmente la grossa, spinta dai precedenti, o almeno impediscono che fugga, e sono essi che fanno buona la caccia. La rete è il potere, convertito in facoltà, di scegliere le proposizioni, e di accoppiarle per formare i sillogismi, onde riuscire a pren-

der la preda. A scoprir la quale fa pur d' uopo di un mezzo (*specula*), e questo consiste in ben isolare dapprima l' oggetto della ricerca per poterlo considerare con maggior luce, pesarne di poi l' essenza assoluta e gli attributi relativi, e finalmente esaminarne non solo la particolar sua natura, ma ben anco la differenza che passa tra quello e le altre cose. Siccome il ricinto dove avviene la caccia è le più volte un macchione, tra i cespugli del quale si perde il selvatico, così bisogna trovar modo di aprirvisi il passo (*hasta discretiva*), cioè fa mestieri della distinzione. Tutta l' allegoria finisce in un' ampia descrizione de' campi che sono vicini alla torre. Ad ogni nuova immagine Bruno cita le regole di logica, di topica, e di mnemonica che vi si collegano. Fin dal principio dell' opera, ed anche prima della allegoria propriamente detta, vi si trovano gli emblemi della maniera con che si arriva alla conclusione delle tre prime figure del sillogismo.

La terz' opera di Bruno (1) non è che una semplice ristampa di quella *De lampade combinatoria lulliana*, salvo che vi si trova, come dicemmo, una lettera dedicatoria a D. Guglielmo di San-Clemente ambasciatore di Spagna presso l'imperatore Rodolfo II, le tavole delle nove idee elementari e de' loro attributi sì assoluti che relativi, e le figure proprie a indicare il vario accoppiamento di essi attributi.

L' ultimo trattato di mnemonica pubblicato da Bruno stesso (2) è dedicato al sig. d' Elkow. Il filosofo calabrese vanta nella epistola l' importanza dell' arte di Lullo per la filosofia, e l' utilità sua per l' ampliamento della sfera delle cogni-

(1) *Jordanus Brunus Nolanus, De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli doctoris & eremitæ omniscii, propemodumque divini. Pragae anno* 1588 *in* 8.

(2) *Jordani Bruni Nolani, de imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera, libri tres. Ad illustrem et generosiss. Joan. Hainricum Hainceellium Elcoviae Dominum.* Colla epigrafe: *Credite et intelligetis. Francofurti. Anno* 1591, in 8.

zioni in generale. Tutta l'opera di Dio, della natura e dell' intelletto consiste (dic' egli) nella idea, nella immaginazione, nell'assimilamento, nella configurazione, nell' indicamento e nell' annotamento. Giusta l'analogia di questi ultimi, la natura imita l' attività di Dio in un modo ammirabile, e l' umano intelletto rivalizza dal canto suo con la natura. Chi non ha osservato quanto sia piccolo il numero degli elementi di cui la natura si serve per creare? Essa opera la creazione collocando, coordinando, accoppiando, movendo, aggiungendo diversamente codesti elementi, e traendo così le varie forme dal fondo della possibilità per condurle alla esistenza reale. Nulla è più facile, anche all' uomo 1.° di contare uno, due, tre, quattro; 2.° che uno non è due, due non sono tre, nè tre quattro; 3.° che uno e due fanno tre, e che uno e tre fan quattro. E a ciò si riduce tutto quello ch' ei può percepire, conoscere, conservarsi in memoria. Ma la nostra conoscenza, ossia l' attività del nostro intel-

letto, o è figurata, o no. Noi non concepiam nulla, se non vediam le immagini al tempo stesso; ossia, per dirlo in altra maniera, non conosciamo nulla in una certa unità o semplicità, ma tutto conosciamo nella complicazione, nella comparazione, e nella pluralità de' caratteri, col mezzo della distinzione e della riflessione. Fa necessariamente d' uopo che l' attività del nostro intelletto corrisponda alla propria natura. Quindi, allorchè noi esaminiamo, inventiamo, giudichiamo, classifichiamo, o ci richiamiamo alla memoria, bisogna non discostarci mai dallo specchio che riflette le immagini degli oggetti. Che se la natura ci presenta puro e liscio codesto specchio, e l' arte faccia brillare la luce delle regole entro l' orizzonte dell' intelletto, allora l' uso di essa luce, e la chiarezza e precision delle immagini ci conducono alla più gran verità, ed alla prosperità maggiore, di cui la natura umana sia suscettibile. L' opera, di cui parliamo, era da Bruno destinata a compiere la teoria necessaria per giugnere a tale scopo.

Nel primo libro ei qualifica le varie specie generali di indicamento; indi fa conoscere le condizioni sotto le quali gli oggetti vengono presentati ai nostri occhi e classificati, e quelle sotto cui le immagini loro si impregnano nella mente, e scolpisconsi nella memoria. Finalmente insegna come si formino le tavole delle diverse idee comuni, e somministra anche le tavole stesse, ch' egli assicura contenere tutto ciò che si può dire, sapere ed immaginare, tutte le arti, tutte le lingue, tutti i prodotti dell' arte, e tutti i segni. Stimo opportuno di indicare alcuno de' dommi in questo libro esposti, perchè spanderanno luce sul contenuto delle altre opere di Bruno già da me descritte.

Come vi son tre principj di tutto ciò che esiste, cioè Dio, la natura e l' arte, e vi sono tre effetti, un divino, un naturale, ed uno artificiale, così la cosa è metafisica, fisica, o logica. Tutto ciò che agisce, non necessariamente, ma scientemente, debbe aver prima una idea dell' oggetto, che si ha da produrre.

Questa idea, quando si suppone anteriore alla natura, chiamasi idea propriamente detta (*idea*); ed è forma o vestigio delle idee nella natura stessa; quando succede alla natura, ed è tolta da lei, chiamasi intelligenza o concepimento, dividesi in idea concreta ed in idea generale, e chiamasi parimenti ombra delle idee. Le idee, cagioni delle cose, precedono le cose stesse; i vestigi delle idee sono le cose medesime, ovvero si trovano in quelle; e le ombre delle idee sono per mezzo delle cose, o secondo le cose. E siccome le cose naturali sono più perfette delle ombre delle idee, così anche l'idea primitiva (che Bruno chiama *principium effectivum supernaturale substantificum superessentiale*) è più perfetta della natura.

Le cose adunque (eccetto il principio sopr-essenziale) possono generalmente dividersi in cose propriamente dette, che sono realmente (*res, quæ sunt*), ed in caratteri delle cose (*signa, indicationes*), ossia, che è poi lo stesso, in sostanze ed accidenti (materia e forma),

Bruno non si ferma sulle cose propriamente dette, ma esamina soltanto i segni e caratteri loro; e codesti segni son quelli che producono la diversità di tutte le cose quanto alle lor forme. Di che è facil convincersi sol che si ponga attenzione alla natura che d'ogni parte ci avvolge, e che esprime le forme delle cose. In fatto la materia non tanto concorre alla produzione di una data cosa naturale, quanto la idea e la forma. Tutto si confonde in quest' ultimo principio e vi costituisce una unità; ma col mezzo parimenti di questa idea tutto si divide ne' suoi generi, spezie, ed individui. Prova ne sia il nutrimento; che nel cane diventa sostanza e seme di cane, nell' uomo seme d'uomo, nella scimmia di scimmia, in virtù della idea attiva che ogni cosa racchiude, la qual non può esserne separata, e che è intimamente unita con lei. Quindi Bruno nelle sue ricerche sulla intelligenza e sulla memoria ha l' avvertenza di rappresentar tutto come uno ed uno come tutto. L' intelligenza e la memoria deb-

bono corrispondere alla idea o alla forma della natura. Ecco in qual modo Bruno determina l' incatenamento e la serie delle ricerche sulla materia e le sue forme. Quando al di là della natura (*supranaturaliter*) siasi conosciuta l' unità infinita, che intensivamente è un tutto per tutto, e che esiste tutta intera nello spazio immensurabile, allora si può nel modo stesso rappresentarsi tale unità come un universo estensivamente infinito, conoscibile materialmente in diversi luoghi e in diverse parti: dipoi si studiano le forme della sostanza e gli accidenti che si trovano realmente in essa sostanza; allora si conosce subbiettivamente l' ordine razionale del mondo secondo l' analogia della natura, di cui essa è l' ombra, come la natura stessa è una immagine ed un vestigio della Divinità.

Quì dunque Bruno rappresenta la natura come uno specchio vivente, nel quale noi vediamo le immagini delle cose naturali, le ombre della Divinità. Tale specchio contien l' idea (la forma), che è

il suo principio causale, come l' immagine dell' oggetto nella mente dell' artista è la causa che determina l' opera da lui prodotta. Ma la natura racchiude l' idea come la sostanza stessa; perchè la materia (se non si voglia abbadare all' opinione che se ne formava Aristotele) altro non è che codesta sostanza, che trae da se medesima un numero incalcolabile di forme soggette a variazioni infinite, vale a dire che altro non è che la idea (la forma). Ma si può dividere l' idea della natura in dodici generi che la rendono suscettibile di essere conosciuta dalla mente, e che sono: 1.° l' idea (*idea*), il principio metafisico, la forma assoluta, la cui causa è sopranaturale; 2.° la traccia (*vestigium*), la forma del mondo fisico; 3.° l' ombra (*umbra*), la forma dell' universo nella intelligenza; 4.° la nota (*nota*), tutto ciò che indica qualche cosa mediatamente o immediatamente e per una causa sia prossima che remota; 5.° il carattere (*character*), ciò che indica qualche cosa con le serie di linee e di punti,

per esempio le lettere dell' alfabeto ; 6.° il segno (*signum*), ciò che abbraccia tutto quello con che qualche cosa trovasi indicata ; 7.° il sigillo (*sigillum*), ciò che indica un oggetto col mezzo di alcuna delle sue parti o qualità più rimarchevoli ; 8.° l' indizio (*indicium*), ciò che non esprime la cosa stessa, ma soltanto l' annuncia, e dirige l' attenzione sovr' essa ; 9.° la figura (*figura*), ciò che indica non già l' interiore, come l' idea, la traccia e l' ombra, ma l' esteriore, e contiene uno spazio, pel quale la figura si distingue dal carattere ; 10.° la rassomiglianza (*simile*), una forma percetta dai sensi, conservata nella immaginazione, e corrispondente ad un oggetto; 11.° la proporzione (*proportio*), ciò che esprime un rapporto di varie cose; 12.° l' immagine (*imago*), ciò che indica una identità più o meno perfetta col suo oggetto, ed ha per conseguenza una forza espressiva maggiore della semplice rassomiglianza. Ma tutte le forme della natura conoscibili dalla intelligenza, qualunque sia il modo di esprimerle,

debbono riferirsi al senso della vista, che è quanto dire essere immagini. *Visus enim spiritualissimus sensus universorum est.* Le immagini dunque si distinguono in fisiche, matematiche, e logiche.

Dopo di aver così fatto conoscere in generale i modi di espressione della natura e le differenze loro, Bruno espone le regole che conviene osservare per conchiudere, posto un dato segno, quali sieno la natura e le qualità dell'oggetto, insegna cioè una semejotica (1) generale, sulla quale non mi tratterrò; le quali regole sono in versi latini presi da un suo poema intitolato *Templum Mnemosynes*, che ignoro se sia stato mai pubblicato colle stampe. Giova pur di osservare che codeste regole debbono egualmente applicarsi ai suoni ed alla lingua, come segni rappresentativi delle idee.

Veicolo delle immagini è la luce, intorno la quale Bruno riferisce alcune osservazioni notabili che provano al tempo stesso la sua predilezione pel cabalismo. La luce, generalmente parlando, è una sostanza invisibile per se medesima, sparsa

(1) *Indicazione.*

nello spazio immensurabile, riempiente tutte le parti dell'universo, e diventante luce sensibile per certa combinazione e miscuglio con la oscurità. Questa luce pura e semplice non va confusa con la composta e sensibile, come è quella del sole. Ora, l' anima nostra e quella del mondo sono dotate della luce pura e spirituale, da cui risulta la facoltà che hanno i sensi interni di percepire, nello stato di veglia o di sonno, le forme delle cose assenti, senza il concorso della luce solare o del fuoco ordinario. E questa partecipazione è quella che permette all' uomo non solo di rappresentarsi il mondo reale nell' interno della sua mente, ma ancora di confrontare e combinare diversamente i caratteri che ha concepito, e di produrre così una quantità infinita di oggetti nuovi. Ciò pure è la fonte di tutte le immagini. Se non si vuole chiamarla luce, può darlesi il nome di senso de' sensi, o di *spirito fantastico*. Esso raccoglie, intende e combina le forme, ne crea nuove idee, e le depone nella memoria; ond' è che

Bruno lo qualifica coll' epiteto di granajo delle forme (*horreum specierum*), i cui desiderj, inclinazioni e passioni sono le chiavi, gli uscieri, o gli usci. Siccome le forme della natura non puonno sussistere obbiettivamente senza la materia e senza un certo oggetto, poichè ogni corpo composto esige materia, estensione e spazio, così le immagini raccolte dai sensi esterni ed interni non puonno aver luogo senza un soggetto reale o ideale, nè le immagini composte, veraci, o immaginarie, senza lo spazio e le sue condizioni. Dal che risulta tra i sensi esterni ed interni una analogia che Bruno spiega poscia più ampiamente.

Passa quindi alla esposizione simbolica delle sue regole di topica e di mnemonica; e qui io non ho potuto ben intenderlo, e quand' anche vi fossi riuscito, bisognerebbe entrare in minutezze troppo lunghe ed inutili per far conoscere chiaramente e compiutamente le sue idee. Egli chiama focolai i luoghi delle idee, e ne conta ventiquattro, distinti con parole generiche, le cui ini-

ziali seguono l' ordine alfabetico, ma è distinzione puramente arbitraria. Ogni parola generica, ossia ogni idea capitale, somministra per associazione le idee accessorie, che sono regolarmente disposte intorno ad essa a guisa di ventaglio, e che rappresentano il focolajo nel suo sviluppo. Lo scopo di tutte codeste allegorie è quello di mostrare come si possa, mercè alcune idee date o ammesse arbitrariamente, arrivare ad altre idee affini o dipendenti dalle prime. Quindi il primo focolajo è l' *Ara*, che ci conduce all' idea del fuoco, del coltello sacro, dell' atrio ove sta il fuoco, ec., e queste idee ci guidano poscia ad altre accessorie. Ai focolai succedono anche le figure complicate per rappresentare diverse associazioni di idee fattizie; le quali figure vengono in parte spiegate con passi presi dal *Templum Mnemosynes.*

Nel secondo libro Bruno espone le *immagini de' dodici principi*, che sono gli autori secondarj ed intermedj, gli indicatori e datori di tutte le cose sotto

l' impero del sommo bene, della somma grandezza, dell' ineffabile, dell' incomprensibile. Que' dodici principi sono i pianeti, il sole, la terra e la luna, cui per analogia di nome l' autore aggiunse Pallade, Esculapio, Cupido ed Apollo. Egli mostra come codeste immagini possano far nascere diverse idee quando si considerino sotto l' aspetto della astronomia, o quello della astrologia, della fisica, della mitologia, della storia, e della morale, e soprattutto quando quei differenti aspetti si combinino insieme. Che se Bruno riguardava i pianeti, il sole, la luna, la terra, ec., come intercessori del mondo sublunare presso la Divinità, hassi ad attribuire tal bizzarria alla influenza de' pregiudizj astrologici e magici, di cui non era niente nemico, poichè cerca pure di giustificare le sue opinioni astrologiche. Nondimeno i dodici principi ad altro non gli servono che a render più facile la topica.

Il contenuto del terzo libro non differisce da quello della *Spiegazione dei trenta sigilli*, salvo che l' autor vi introduce

altri sigilli di nuova invenzione. Vi s'incontrano pure alcune idee sulle belle arti, di cui potrebbero avvantaggiarsi gli artisti se essi credessero che in un libro di tal natura si parlasse di oggetti della profession loro.

Qualificate così le opere a me note di Bruno sulla topica e la mnemonica, passo ora a quelle che contengono il complesso del suo sistema di metafisica e di fisica, e che resero immortale il nome suo nella storia della filosofia. La prima è intitolata: *Della causa, principio, et uno*, e consiste in cinque dialoghi dei quali Bruno medesimo ha dato un breve compendio (1). Pochi anni fa il sig. Iacobi,

---

(1) *Giordano Bruno Nolano, Della causa, principio, et uno. Venezia* 1584, in 8. Il luogo della stampa io lo credo apocrifo, perchè l'editore e lo stampatore non vi sono nominati, vi manca il solito privilegio, e Bruno a quel tempo viveva probabilmente in Inghilterra. Credo anzi che tanto questo libro, quanto l'altro *Dell'infinito universo et mundi*, furono stampati e venduti a Parigi, dove l'anno susseguente si pubblicò quello *Degli Heroici furori*, perocchè i caratteri e la carta di tutti tre sono eguali. Dopo la dedicatoria al sig. di Chateauneuf vengono gli argomenti de' cinque dialoghi. Il primo contiene una apologia del libro intitolato *La cena delle*

uno de' più gentili e dotti filosofi moderni, nelle sue lettere intorno la dottrina di Spinosa, ne diede un estratto, che prova l' eccellenza e la profondità del suo giudizio. Penso quindi non potere far meglio che di prender lui per guida nel ristretto che son per esporre de' principj filosofici di Bruno.

I dommi principali contenuti nel citato libro sono i seguenti:

I. Tutto ciò che non è esso stesso primo principio e prima causa ha un principio ed una causa. Ma quanto questa proposizione è vera, altrettanto è impossibile a noi di scoprire il principio primordiale e la causa prima, dappoichè appena arriviamo alla causa e principio prossimo degli effetti che vediamo cogli occhi nostri, e troviamo in essi qualche cosa che possa considerarsi come indizio del principio e della causa.

II. Vi è differenza tra principio e causa, benchè sì spesso confondansi insieme.

---

ceneri, e finisce in esagerati elogi della regina d'Inghilterra Elisabetta. L' opera comincia a divenir filosofica nel secondo dialogo.

Il principio è la ragione interna di una cosa, la fonte della possibilità della sua esistenza: la causa ne è la ragione esterna, la fonte della sua reale ed attuale esistenza. Il principio resta nell'effetto, ed è quello che mantiene la cosa nell' esser suo, e sotto quest' aspetto la materia e la forma si uniscono insieme, e si prestano un mutuo soccorso. Ma la causa è fuori dell' effetto, e determina l'esistenza esteriore della cosa, con la quale ha essa quel rapporto che ha il lavoro coll' opera, il mezzo col fine.

III. La causa prima è operante, e al tempo stesso causa finale e plastica. Non si dà causa generalmente e realmente attiva, cioè causa prima che operi fisicamente, eccetto l'intelligenza generale, prima e principal forza dell' anima del mondo, che si manifesta come forma generale dell' universo. Questa forza riempie ed illumina il mondo intero, insegna alla natura a compir le sue opere, e si regola rispetto alla creazione delle cose naturali come l'intelligenza umana rispetto alla produzion delle idee. A

questa generale intelligenza i pitagorici diedero il nome di eccitatrice e motrice di tutto; i platonici la chiamarono l'architetto del mondo; i Magi la dissero seme di tutti i semi, perchè imprime alla materia l'infinità delle sue forme; Orfeo la denominò occhio dell'universo, perchè vede tutto, onde comunicare stabilità ed armonia alle cose sì interiormente che esternamente; Empedocle la appellò separatrice, perchè non cessa mai di sgombrare il caos delle forme nel seno della materia, e di far servire la morte alla produzione di nuove vite; essa era il Padre, al dir di Plotino, perchè semina il campo della natura, e tutte le forme escono immediatamente dalle sue mani. « Io veggo in lei, dice
» Bruno, un artefice interno, perchè
» dall'interno dà forma e figura alla
» materia; essa fa uscire il tronco dalle
» radici o dal grano, i rami dal tron-
» co, i virgulti dai rami, e i germogli
» dai virgulti. La delicata tessitura delle
» foglie, de' fiori e de' frutti, tutto si
» forma, si prepara e si termina inter-

» namente; così pur dall' interno essa
» trae gli umori de' frutti e delle foglie
» ne' virgulti, de' virgulti ne' rami, dei
» rami nel tronco, e del tronco nella
» radice. » Ciò che accade nelle piante
si osserva parimenti negli animali ed in
tutto. È impossibile che tali opere viventi
sieno prodotte senza intelligenza e
senz' anima, imperocchè le imitazioni
inerti che l' uomo eseguisce sulla superficie
della materia esigono queste due
condizioni. L' artefice Divino è infinito,
esiste interamente per tutto, è superiore
a noi uomini, perchè non isceglie mai
esclusivamente tal materia o tali oggetti,
ma opera tutto senza interruzione ed in
tutto.

IV. Tre sorta d' intelligenze hassi a
distinguere; 1.° la divina, che è tutto;
2.° quella dell' universo, che produce
tutto; 3.° quella delle cose isolate, in
cui si produce tutto. Si veggono quei
due estremi tra' i quali si trova la vera
causa efficiente sì esterna che interna
delle cose naturali. Questa causa intermedia
è esterna, perchè nella sua qua-

lità di causa produttiva non si può annoverar tra le parti che costituiscono le cose composte e prodotte, laonde bisogna credere ch'ella sia esterna alle cose medesime. È poi causa interna, perchè non agisce nè sulla materia nè fuor di essa, ma unicamente manifesta la sua azione nell' interno della materia medesima.

V. La causa formatrice è strettamente unita alla attiva o efficiente, non che alla finale, ossia al fondamento ideale, che non può esserne separato. Ogni azione scientemente eseguita suppone una idea d' un oggetto, cui si riferisce; ma tale oggetto altro non è che la forma della cosa che debb' essere prodotta. Conviene dunque necessariamente che l'intelligenza la qual possiede la forza di produrre ogni sorta di cose, ed il potere di realizzar la materia, contenga pure anteriormente tutte le cose stesse. Ciò posto, dobbiamo distinguere due specie di forme: 1.° quella che è causa, ma non realizzante; 2.° quella che realmente e attualmente produce l'oggetto con la

materia. Il fine della causa operante, ossia la causa finale, è la perfezione dell'universo, e consiste nella esistenza reale che tutte le forze acquistano nelle diverse parti della materia; e tanto piace codesto fine alla intelligenza, ch'ella non cessa mai di cavar nuove forme dalla materia, come pare che fosse l'opinione di Empedocle. Aggiunge Bruno che siccome la causa efficiente esiste nell'universo in generale, ed in ciascuna delle sue parti, così accade lo stesso quanto alla forma ed al fine.

VI. Poichè la intelligenza, come qualità dell'anima del mondo, è la causa prossima di tutte le cose naturali, la forma e la causa efficiente più non sono, propriamente parlando, due cose diverse, ma sono in certo modo identiche: idea che si accosta alla cognizion de' principj, cioè del fondamento intimo delle cose. Ma come avviene che una sola e medesima cosa, l'anima del mondo, sia ad un tempo fondamento interno ed esterno, principio e causa? Bruno lo spiega con un paragone. L'a-

nima si trova nel corpo come il piloto nella nave. Il piloto fà parte della massa che si move, eseguendo egli quel moto che fa la nave, ma se osservasi in lui la cagione che determina il cambiamento di un tal moto, allora diventa un essere distinto, e che agisce da se medesimo. Così succede all' anima del mondo. Dacchè ella riempie l' universo, ed è una vita, una forma generale, si può considerarla come una parte intrinseca, come la porzione formatrice dell' universo; ma dacchè determina tutte le altre forme, e ne produce i mutui rapporti, non si può più considerarla come parte o principio, ma è causa. Se tutto è vivente, e che l' anima sia la forma di ogni cosa, non si ha che a giudicare l' insieme, secondo l' analogia delle parti, per capire l' identità delle cause efficiente, formatrice, ed ideale. Ma noi sentiamo certa qual ripugnanza a riguardare il mondo come un essere vivente. Ciò nondimeno egli è del pari impossibile il capire che una forma, la qual non fosse effetto, nè immediata o

mediata espressione di un' anima, sia una cosa mancante di forma. In fatto, la sola mente può formare; che sarebbe cosa ben ridicola il pretendere che gli oggetti d' arte, i quali non provengano immediatamente dall' animo ossia dalla mente, fossero esseri viventi. Una tavola come tavola, un abito come abito, non sono animati, ma dacchè traggono la sostanza loro dalla natura, sono composti di parti viventi; non essendovi sì picciola e grama cosa, cui manchi lo spirito; e questa spirituale sostanza non d' altro abbisogna che di favorevoli circostanze per diventar pianta, o prender la forma d' un animale. Ma poi che in natura tutto, sino le più piccole particelle, è composto di materia e di forma, e poi che nulla è sprovvisto di vita, non però ne segue che tutto ciò che esiste sia una natura animale, ovvero un essere vivente. Non tutte le cose, comecchè abbiano un' anima, sono ciò che noi chiamiamo esseri animati, ma tutte posseggono l' anima e la vita quanto alla sostanza loro; la differenza sta solo nel

non goder tutte realmente la vita che hanno, nè realmente valersi dell' anima loro (1). Per conseguenza se lo spirito,

---

(1) « Dicsono: Parmi udir cosa del tutto nuova. Vo-
» lete voi forse che non solo la forma dell'universo, ma
» eziandio tutte le forme delle cose naturali, sieno ani-
» me? Teofilo: Sì. Dicsono: Le cose dunque sono tutte
» animate? Teofilo: Sì. Dicsono: Ma chi sarà della vo-
» stra opinione? Teofilo: E chi la negherà con ragione?
» Dicsono: L' opinion comune si è che non tutte le
» cose vivano. Teofilo: L' opinion comune non è sem-
» pre la più vera. Dicsono: Credo che ciò si possa so-
» stenere; ma non basta, perchè una cosa sia vera, che
» si possa sostenerla, bisogna anche dimostrarla. Teo-
» filo. E ciò non mi sarà difficile. Non vi furon filo-
» sofi che dissero il mondo essere animato? Dicsono:
» Si ve n' ebbero molti, anzi ella fu l' opinion de' più
» celebri. Teofilo. Perchè dunque non diranno quei
» saggi che anche tutte le parti del mondo sono ani-
» mate? Dicsono: Lo dicon di fatto; ma lo dicono
» delle cose principali e di quelle che sono vere parti
» del mondo, ciascuna delle quali contiene l' anima
» tutta intera; perocchè l' anima degli animali che noi
» conosciamo è tutta intera in ciascuna parte del corpo
» loro. Teofilo: Cosa è dunque ciò che voi credete non
» essere realmente parte del mondo? Dicsono: Quelle
» cose che non sono primi corpi, come dicono i peri-
» patetici, la terra con le acque, e le altre parti, che
» secondo voi costituiscono l' intero animale, la luna,
» il sole e gli altri corpi; oltr' a ciò, io chiamo ani-
» mali principali quelli che non sono parti primiere
» dell' universo, e che dicesi avere chi un' anima ve-
» getativa, chi una sensitiva, e alcuni anche una ra-

l'anima e la vita si trovano in tutte le

» gionevole. Teofilo: Ma se l'anima, appunto perchè
» è nel tutto, si trova altresì nelle parti, perchè non
» volete ch' ella parimenti esista nelle parti delle par-
» ti? Dicsono: Acconsento, ma solo nelle parti delle
» cose animate. Teofilo: quali sono le cose non ani-
» mate, o che non fanno parte di cose animate? Dic-
» sono: Forse non ne abbiam assai sotto gli occhi?
» Tutte quelle che non hanno vita. Teofilo: E quali
» sono le cose che non hanno vita, o almeno un prin-
» cipio vitale? Dicsono: Insomma volete voi che ogni
» cosa abbia un' anima ed un principio vitale? Teofilo:
» Ciò appunto pretendo. Polinnio: Dunque un corpo
» morto ha un' anima? Dunque le mie maniche, le mie
» pianelle, i stivali, i speroni, l'anello, e le forme
» delle mie scarpe saranno animate? La mia zimarra,
» il mio tabarro animati? Gervaso: Sì, maestro Po-
» linnio; e perchè nò? Ben parmi che la zimarra vo-
» stra e il vostro tabarro sieno animati, poi che rav-
» volgono un animal come voi; che gli speroni e i sti-
» vali sieno animati quando vi son dentro i piedi, ani-
» mato il cappello quando copre la testa, la qual non è
» senz' anima: così è animata la stalla quando vi si trovi
» il cavallo, il mulo, o voi stesso. Non la intendete voi
» così, o Teofilo? Non vi par egli che io abbia meglio
» afferrata la vostra idea che il signor maestro? Polin-
» nio: *Cujum pecus?* Non vi son forse anche gli asini
» dotti? Tu osi, miserabil discepolo, aborto letterario,
» paragonarti ad un maestro e professor d' accademia
» par mio? Gervaso: *Pax vobis, domine magister;*
» *servus servorum et scabellum pedum tuorum.* Polin-
» nio: *Maledicat te Deus in saecula saeculorum.* Dic-
» sono: Non andate in collera; sbroglierò io tutte que-
» ste faccende. Polinnio: *Prosequatur ergo sua dog-*

cose, e riempono con varia proporzione tutto ciò che esiste, bisogna parimenti

---

„ *mata Theophilus.* Teofilo: Eccomi. Io dico dunque
„ che la tavola come tavola non è animata, nè l' a-
„ bito come abito, nè il cuojo come cuojo, nè come
„ bicchiere il bicchiere: ma che come cose naturali e
„ composte hanno in sè la materia e la forma; per
„ piccola e grama che sia una cosa, essa contiene una
„ parte della sostanza spirituale, la quale, ove il sog-
„ getto vi si trovi disposto, si estende in modo da di-
„ ventar una pianta o un animale, e riceve le membra
„ di un corpo qualunque di quelli che comunemente si
„ chiamano animati; perchè l' anima si trova in tutte
„ le cose, e non vi ha il menomo corpuscolo che non
„ ne contenga la sua porzione e non sia animato. Po-
„ linnio: *Ergo quidquid est, animal est.* Teofilo. Non
„ tutte le cose che hanno un' anima si chiamano ani-
„ mate. Dicsono: Dunque tutte le cose hanno per lo
„ meno una vita? Teofilo: accordo che hanno l'anima
„ in sè, hanno la vita quanto alla sostanza, e non
„ quanto all' atto ammesso dai peripatetici e da tutti
„ coloro che definiscono la vita e l' anima in una ma-
„ niera troppo grossolana. Dicsono: Voi mi sommini-
„ strate un argomento, che renderebbe verisimile l' o-
„ pinion di Anassagora che ogni cosa è in ogni cosa,
„ perchè lo spirito, o anima, o forma universale, tro-
„ vandosi in tutte le cose, ogni cosa può da ogni cosa
„ prodursi. Teofilo: Io dico che questa opinione non
„ solo è verisimile, ma bensì che è vera, perchè co-
„ desto spirito esiste in tutte le cose, le quali, se
„ non sono animali, sono però animate; se non sono
„ secondo l' atto sensibile di animalità e di vita, sono
„ però secondo un principio ed un atto primo qualun-
„ que d' animalità e di vita. «

che questo spirito sia la vera forma di tutte le cose e delle forze loro. Quindi le sole forme sono soggette a variare ed a perire, non essendo esse le cose ma gli accidenti loro, non essendo le sostanze, ma le loro configurazioni e circostanze. Bruno discute poi più particolarmente il principio materiale considerato dapprima in genere, indi più particolarmente come potenza.

VII. Due sorta di sostanze sembra necessario di ammettere, che sono la forma e la materia. Dovendosi in fatto supporre una forza suprema da cui derivi il potere attivo di tutte le altre forme, convien pure che vi sia un soggetto corrispondente, il quale sia suscettibile di tanto sofferire, quanto la forza suprema lo è di agire. Il potere dell' una è quello di determinare; il potere dell' altro è quello di lasciarsi determinare. Per considerar la materia, astrazion fatta dalla forma, basta richiamarsi alla memoria un buon lavoro qualunque sia, la cui base è sempre costituita da una sostanza, che l'arte per vero dire adopera e configura di-

versamente, ma che non per ciò ha e conserva sempre la natura sua propria e particolare. Di una sostanza ha pur bisogno la natura per la forma. Tuttavia diversa è la sostanza dell' arte, diversa quella della natura; la prima è già formata dalla natura, laddove l' arte si limita a modificare la superficie dell' altra. La natura agisce per così dire dal punto centrale del suo oggetto, che è una materia assolutamente mancante di forma; quest' oggetto subbiettivo è semplice, e la natura debbe col mezzo della forma imprimergli tutte le sue determinazioni e differenze. Ma chi ci autorizza a supporre cotal materia informe, poichè non trovasi in nessuna parte, e non abbiamo alcun mezzo di convincerci della sua realità? Bruno risponde a questo problema con un' altra dimanda: Ci manca forse il modo di conoscere i colori, perchè non possiamo adoperar l' orecchio a quest' uso? Certamente occorre un senso diverso dagli esterni per conoscere il soggetto della natura che tanto differisce da quello dell' arte; l' occhio della in-

telligenza però sa discernere questo senza ingannarsi.

VIII. Tra la forma e la materia dell' arte passa lo stesso rapporto, salve le necessarie restrizioni, che passa tra la forma e la materia della natura. Che incalcolabil numero di metamorfosi non veggiam noi prodursi dall' arte con una sola materia? Là giace il rozzo tronco di un albero abbattuto dalla falce; più lungi sorge un palazzo magnifico ornato di preziosi mobili. Eguali metamorfosi ci offre pur la natura. Ciò che già era semenza diventa erba, poi spica, poi pane, chilo, sangue, liquor seminale, embrione, uomo, cadavere, e finalmente terra, pietra, o altra massa qualunque, e così del resto. Qui noi conosciamo una cosa che si converte in tutte codeste altre cose, e che, nel fondo, è sempre una e la stessa. Non può dunque essere un corpo, nè nulla di ciò che chiamiamo proprietà o qualità: che queste ed i corpi sono variabili, e passano da una forma naturale ad un' altra. Non si può dunque riguardarlo come oggetto corpo-

reo e sensibile. Quindi, poi che tutte le forme naturali provengono dalla materia e a quella ritornano; la sola materia pare essere eterna e fissa e meritare il nome di principio. Le forme non potrebbero sussistere senza la materia, che dal suo grembo le trae, e che nel suo grembo le riceve di nuovo: laddove all' incontro essa materia rimane costantemente la stessa, e sempre egualmente fertile. Laonde molti filosofi dopo aver lungamente meditato sul fondamento delle forme furon condotti alla idea che altro non sieno esse che accidenti della materia. Alla sola materia si può dunque attribuire la realità, la perfezione e la potenza reale, che è impossibile di accordare a quelle cose che conosciam chiaramente non essere nè sostanza, nè natura, ma solamente cose della sostanza e della natura. Il peripatetico moro Avicebrone professava questa dottrina, che fa della materia un principio necessario, eterno e divino, chiamando egli la materia il Dio in cui tutte le cose sono. E cadesi realmente in siffatto errore quando

non altro si ammette che una forma accidentale, una forma di second' ordine, e non si conosce la forma necessaria eterna e prima, che è la fonte di tutte le altre, e che i pitagorici, chiamarono vita o anima del mondo.

IX. Ma come son esse unite ed inseparabili codeste generali prima forma e prima materia? Come sono esse diverse e tuttavia formano un esser solo? Il principio che si chiama materia può considerarsi sotto due aspetti, cioè come potenza e come soggetto. Se consideriamo in lui la potenza, tutti gli esseri possibili entrano in certo modo nella sua idea, e perciò i pitagorici, i platonici e gli stoici si collocarono sì fra le cose metafisiche, come tra le fisiche. L' opinion loro intorno alla materia non va seguita interamente, ma bisogna formarsene una idea più alta e più ampia, e riguardarla come potenza. La potenza ordinariamente si distingue in attiva e passiva. Quanto alla passiva convien osservare, volendosi stare alla verità, che va riguardata nel suo stato puro ed as-

soluto. Ora, egli è impossibile di accordar l'esistenza ad una cosa cui manchi la potenza di essere. Ma questa potenza di essere appartiene sì espressamente alla attività, che si capisce tosto per tal circostanza come l'una non possa esistere senza l'altra, e come entrambe si suppongano reciprocamente. Se dunque ha esistito da tutta l'eternità un potere di agire, di produrre e di creare, bisogna che abbia esistito da tutta l'eternità anche un potere di essere effettuato, prodotto, e creato. L'idea della materia considerata così come un ente passivo si concilia facilmente con quella del principio supremo e soprannaturale, e non solo tutti filosofi, ma eziandio tutti i teologi, debbono assentire a questa proposizione. La possibilità perfetta della esistenza delle cose non può precedere la realità della loro esistenza, e molto meno succedere ad essa realità. Se vi fosse una possibilità perfetta di essere reale, senza che vi fosse esistenza reale, allora le cose si creerebbero esse stesse, ed esisterebbero prima di esistere. Il

primo e più perfetto principio abbraccia in se tutto ciò che esiste, può esser tutto, e realmente è tutto; e se non potesse esser tutto nol sarebbe. Forza attiva e potenza, possibilità e realità, non sono dunque in lui fuorchè una unità indivisa e indivisibile, mentre le altre cose possono essere o non essere, essere in tal maniera o in tal altra. Ciascun uomo è in ogni momento ciò che può essere in quel momento, ma non è tutto ciò che ei può essere in generale, ed in ragione della sua sostanza. Ciò che è tutto e che può esserlo è una cosa unica, che comprende tutte le altre esistenze nella sua. Le altre cose sono soltanto quel che sono, e ciò che ciascuna d'esse può essere, cioè sono isolate, in un dato ordine, e in una certa successione. Quindi ogni potere è una azione inseparabile dal principio, o un' azion semplice del principio medesimo, azione che nelle cose sembra essere sviluppata, sparsa, e moltiplicata.

L'universo parimenti è tutto ciò che può essere, effettivamente, e al tempo

stesso, perchè comprende tutta la materia con la forma eterna ed invariabile delle sue configurazioni successive; ma, rispetto a' suoi sviluppi di momento in momento, delle sue parti distinte, degli esseri isolati, in una parola, della sua natura estrinseca, esso non è già più ciò che è e può essere, ma è un' ombra della immagine del primo principio, nel quale forza e potenza, realità e possibilità non sono che una sola e stessa cosa. Siccome nessuna parte del mondo esplicita è tutto quello che può essere, come potrebbe il complesso di tutte codeste parti esprimere la perfezione di una natura che è tutto ciò che può essere, e che non può essere ciò che ella non è?

È impossibile alla nostra intelligenza di afferrare questo principio puramente ed assolutamente attivo, che al tempo stesso è il principio puramente ed assolutamente passivo. Noi non intendiamo nè come una cosa possa esser tutto, nè come realmente lo sia; perocchè il saper nostro si ristringe alla analogia ed

al rapporto, di cui non possiamo fare la menoma applicazione ove si tratti dell'immensurabile, dell'incomparabile, dell'assolutamente unico. Non abbiam occhio bastante a discernere sì splendida luce, nè ad internarsi nel profondo di tanto abisso. La Scrittura Santa, indicando i due estremi, dice non meno gravemente che nobilmente: *Tenebræ non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.*

X. Si è veduto che in considerar la materia come potenza si può, senza troppo avvicinarla alla Divinità, accordarle un più alto rango di quello concessole da Platone nella sua Politica e nel Timeo. Ma convien guardarsi dal confondere la materia di second' ordine, la qual non è altro che il soggetto delle cose naturali variabili, con quella che appartiene in comune al mondo metafisico ed al fisico. Allora niente fa contrasto, e si capisce senza molta difficoltà che il primo principio non è nè più forma nè più materia, locchè finalmente

conduce alla idea che tutto è uno quanto alla sostanza.

Rispetto alla sostanza non trovasi che i peripatetici nè i platonici abbino posta differenza tra corporea ed incorporea, e infatto una tal distinzione non può ammettersi fuorchè parlandosi della forma. Le cose durevoli ci guidano naturalmente ad un principio della loro durata, ad una sostanza radicale e semplice, nella quale ogni differenza di forma svanisce. In quel modo che le cose sensibili suppongono un soggetto di ciò che le rende sensibili, così le intelligibili ne suppongono uno di ciò che le fa razionali. Ma tutte due esigono necessariamente anche un radicale che appartenga loro in comune, perchè non può trovarsi ente veruno che non provenga da una esistenza e su lei non posi, salvo quello la cui realità è digià compresa e interamente esistente nella sua essenza.

Se il corpo, come generalmente si conviene, suppone una materia che non è corpo, e che questa per la sua natura precede per conseguenza l' esistenza

corporea, non si capisce perchè la materia sarebbe così del tutto incompatibile, come si pretende, con le sostanze chiamate incorporee. Vi ha pure un buon numero di peripatetici, i quali dicono che dappoi che trovasi non so che di formale e divino nelle sostanze corporee, bisogna altresì che vi sia un non so che di materiale nelle sostanze divine, affinchè le classi delle cose superiori ed inferiori possano l' una nell' altra internarsi, e determinarsi a vicenda. Plotino dice pure nel suo libro della materia che se nel mondo intellettuale vi ha una quantità di esseri diversificati, debba anche esservi, oltre ciò che determina le qualità e diversità loro, una cosa che a tutti appartenga in comune. La qual sostanza comune tien luogo di materia, e ciò che determina le qualità e differenze è sostituito alla forma. Dove non si trovasse differenza non sarebbe nè ordine nè bellezza nè diletto; ma egli è impossibile di capire la diversità e l' armonia, se al tempo stesso non si ammette anche la materia.

XI. La materia che forma la base delle cose corporee e delle incorporee è un ente moltiplice, poi che racchiude in se quantità di forme; ma è pure un ente semplice ed indivisibile se si consideri in maniera assoluta. Ella è in fatto e insiememente tutto ciò che può essere, e, perchè è tutto, non può essere ogni cosa in particolare. Confessa Bruno che non tutti possono intendere che una cosa possegga tutte le qualità e nessuna, che sia la causa di tutte le forme senza averne alcuna; tuttavia il filosofo non ignora il sì noto adagio: *non potest esse idem, Totum est aliquid.* Non veggiam noi tutto dì la materia essere e divenir tutto, senza che le si possa dare verun nome tratto dalle forme? È ella aria, fuoco, acqua o terra? Se scendiamo anche sino agli ultimi generi delle cose individuali, ed alle semplici modificazioni prodotte dall' arte, chi pretenderà, per esempio, derivare dall' idea di una tavola o di una seggiola quella della sostanza che noi convenimmo di chiamar legno? Così la ma-

teria veste tutte le forme nella intelligenza suprema senz' essere rappresentata da veruna di esse: *nullas habet dimensiones ut omnes habeat.* Ma codesta infinità di forme, ch' ella ammette, non le deve ad altra cosa, non le acquista, per così dire, soltanto fuori di se, ma le produce da se stessa e dalla sua propria essenza; ella non è un *prope nihil*, come alcun filosofo disse, contraddicendo così a se medesimo; non è una potenza pura, vuota, e nuda, senz' attività, senza perfezione, senza azione. Se per se stessa non ha forma, non ne manca però come il ghiaccio di calore, o come l' abisso di luce, e somiglia a una donna in istato di doglia che riesce a spingere fuor del ventre il bambino.

In questo modo non possiamo giugnere alla idea dell' Ente Supremo, la cognizion del quale sorpassa i confini della umana intelligenza; ma ci è dato di scorgere come l' anima del mondo può tutto, opera tutto, è tutto, e come il numero infinito delle cose individuali non costituisce per essa ed in essa che

un solo ente. Conoscere questa unità è lo scopo della filosofia e dello studio della natura. A colui che non crede, sono inutili ed impossibili considerazioni più alte e superiori alla natura, le quali richiedono una luce soprannaturale, che non si acquista mai fin che si pensi che ogni cosa è un corpo, sia semplice come l'etere, sia composto come gli astri e gli altri consimili enti. I seguaci di questa opinione non cercano la divinità al di là della infinità del mondo e della serie infinita delle cose, ma credono trovarla dentro il mondo e nelle cose. E ciò costituisce la differenza che passa tra il credente teologo ed il filosofo propriamente detto.

Aristotele stesso e i suoi successori fanno provenir le forme da un potere interno della materia, anzi che accordare che vi sian prodotte in altra maniera esteriore; ma in vece di vedere il potere attivo nella creazione interior della forma, essi non lo conobbero che nello sviluppo della forma stessa, mentre all'incontro l'apparizione espressa di una

cosa non è altrimenti il fondamento propriamente detto della sua esistenza, e non ne è che conseguenza ed effetto. La natura produce i suoi oggetti soltanto per separazione, e non come l'arte, per addizione o sottrazione. Tale era la dottrina insegnata dai più saggi greci, dagli orientali e da Mosè. Il legislator degli Ebrei, descrivendo l'origine delle cose, fa dire all'Ente generale operante: produca la terra animali viventi; producano le acque esseri viventi. In fatto l'acqua è il principio materiale delle cose nella Bibbia. Mosè dà il nome di spirito alla intelligenza operante; questo principio nuotava sulla superficie delle acque, e la creazione accadde. Tutto fu tratto a poco a poco dall'acqua per separazione.

XII. L'universo dunque è unico, infinito, ed immobile. Non vi è di assoluto che una sola possibilità ed una sola realità. Forma ed anima sono identiche, come materia e corpo. Una sola cosa e una sola essenza vi ha. Non vi è che un Ente grande e buono per eccellenza, ed alla essenza del quale appartiene

di non poter essere intesa, di non avere nè fine, nè limiti; nè veruna determinazione finale. Questo Ente è dunque infinito, immensurabile, e appunto per ciò stesso immobile; ei non può cangiar luogo, non essendovi spazio fuori di lui; non fu prodotto, perchè ogni esistenza qualunque è la sua propria; non può finire, perchè non vi è nulla in cui possa egli convertirsi; non può nè crescere nè diminuire, perchè l'infinito, non soffrendo l'applicazione di veruna idea relativa, non può essere nè più aumentato nè diminuito; non va soggetto a verun cambiamento provocato, sia per di fuora, perchè nulla gli è esterno, sia per di dentro, perchè è al tempo stesso ed insiememente tutto ciò che può essere. La sua armonia è eterna ed è l'unità stessa; non è materia, perchè non ha nè può avere nè figura nè confini; non è forma, e non ne imprime nessuna, perchè egli stesso è ogni cosa, e il complesso d'ogni cosa, uno e tutto, non può nè essere misurato, nè servir di misura; non abbraccia se

medesimo, perchè non è più esteso di se medesimo; non è abbracciato, perchè non è più piccolo di se medesimo; non si paragona, e non può essere paragonato, perchè non è l'uno e l'altro, ma è uno e lo stesso.

XIII. Essendo uno e lo stesso, non ha una esistenza ed un' altra esistenza, quindi non ha parti ed altre parti, quindi eziandio non è composto. Egli è nella stessa maniera ogni cosa e il complesso, tutto ed uno, limite e non limite, forma e non forma, materia e non materia, anima e non anima. La sua altezza non è maggiore della sua lunghezza e profondità. Si può, se si vuole, compararlo ad una sfera; in fatto la lunghezza, la larghezza e la profondità sono eguali in una sfera perchè hanno limiti uguali; all' incontro nell' universo la lunghezza, la larghezza e la profondità sono le medesime, perchè non hanno limiti e sono infinite. Dove non vi è misura, non vi è rapporto, nè vi son parti che si distinguano dal tutto. Una parte dell' infinito sarebbe essa pure un infinito.

Egli è dunque impossibile, che in una durata infinita l' ora differisca dal giorno, il giorno dall' anno, l' anno dal secolo, e il secolo dal momento, perchè l' uno non ha maggior relazione dell' altro colla eternità. Un uomo, una formica, un sole sono tutti egualmente distanti dall' infinito, perchè non hanno con esso il minimo rapporto. Lo stesso può dirsi di tutte le cose, nessuna eccettuata; perchè l' idea dell' infinito distrugge tutte le individualità e differenze, tutti i numeri e tutte le grandezze. Nell' universo non vi ha differenza tra il corpo e il punto, il centro e la periferia, l' infinito e il finito, il più grande e il più piccolo (1). Il mondo

(1) A questo passo Giacobi fa la seguente osservazione: Nell' universo il corpo non diversifica dal punto, perchè non vi è nemmeno differenza tra possibilità e realità infinite, tra potenza ed atto infinito; ora, il punto è la potenza della linea, la linea quella della superficie, e la superficie quella del corpo; e questa è assolutamente la stessa idea che trovasi in Spinosa. Ma si intenderebbe assai male sì Bruno che Spinosa se loro si attribuisse l'opinione assurda che le linee possono essere composte di punti, le superficie di linee, e i corpi di superficie. Ogni configurazione non è che una semplice determinazione esteriore per mezzo del moto.

non è che un punto medio, o a meglio dire il suo centro è per tutto, e la sua circonferenza in nessuna parte. Non era dunque una idea vuota di senso, quando gli antichi dicevano del padre degli Iddj, che riempie tutte le cose, che ha la sua sede in tutte le parti del mondo, che è il centro di ogni ente, che è uno in tutto, e che è ciò per cui uno è tutto. Le cose individuali che subiscono variazioni continue non cercano una esistenza nuova, ma bensì un nuovo modo di esistenza. Elle sono, ma non sono effettivamente ed insiememente tutto ciò che può essere. Quella stessa contrazione di materia che determina la forma d'un cavallo non potrebbe produrre nello stesso tempo quella di un uomo, di una pianta, o di qualsiasi altra cosa. Appartengono tutte ad una sola esistenza, ma non nella istessa maniera. L'universo in vece comprende non solo l'esistenza tutta intera, ma anche tutti i modi d'esistenza; ed è realmente, simultaneamente, perfettamente, e in maniera assolutamente semplice tutto ciò che può essere.

Le differenze delle cose, il numero, la misura, e la proporzione dipendono dalla complicazione, dalla figura, e dalle altre modificazioni della sostanza, che resta sempre nel fondo la stessa. Egli è in questo senso che Salomone diceva nulla accadere di nuovo sotto il sole. Tutto è vanità, eccetto l' unità immutabile e presente per tutto; la sua sostanza è la sostanza unica; e tutto fuor di essa è niente.

XIV. Il numero incalcolabile degli enti non si trova dunque nell' universo come in un semplice rapporto o spazio, ma vi esiste come gli umori ed il sangue in un essere vivente. In quel modo che l' anima umana è indivisibile ed ente unico, e nondimeno esiste tutta intera in tutte le parti del corpo, poichè ne conserva, mantiene, e move tutto l' insieme al tempo stesso; così l' essenza dell' universo è una unità infinita, ed è tuttavia presente in ciascuna di quelle cose isolate che noi riguardiamo come parti del mondo, di modo che il tutto e le parti non fanno realmente che uno,

quanto alla sostanza. Questo è ciò che Parmenide chiamò con ragione l' unico, l' infinito, l' invariabile. Qualunque sieno gli altri dommi del suo sistema, di cui non abbiamo nozioni certe e ben precise, questa idea però del greco filosofo stabilisce la seguente proposizione: che tutte le differenze di forma, di quantità, di figura, di colore, ed altre proprietà che noi scorgiamo ne' corpi non sono che le forme di una sola e stessa sostanza, un fenomeno variabile di un essere eterno ed immutabile, e che quest' essere contiene tutte le forme, come tutti i membri invisibili si trovano contenuti nel seme; lo sviluppo de' quai membri non produce un' altra sostanza nuova, ma soltanto offre agli occhi un evento compiuto.

L' osservazione che si applica al seme rispetto ai membri dell' animale conviene pure agli alimenti rispetto agli umori, al sangue, alla carne, al seme stesso, a tutte le cose che precedono gli alimenti, e così di poi, di grado in grado, sin che arriviamo in fine ad un

ente fisico generale e ad una sostanza originale generale che è una ed istessa per tutte le cose, e che è l' essenza di tutte le sostanze. Come l' artista sottopone la sua materia a tutte le misure, a tutte le forme, a tutti gli aspetti, e le cose dell' arte sua non sono la materia medesima, ma cose di essa e per essa materia, così tutto ciò che si riferisce alle differenze di sesso, di specie e di qualità, tutto ciò che acquista l' esistenza per mezzo di nascita, di dissoluzione, di cangiamento e conversione, non è una vera essenza, e non gode di una esistenza propriamente detta, ma fa unicamente parte delle qualità e dello stato dell' ente, che è unico per se medesimo, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, in una parola la sola verità e il solo bene.

XV. È una verità generalmente accettata che ogni cosa composta è divisibile, ed ha per base una cosa semplice ed indivisibile, alla quale si dee riferire. Lo spirito umano tende pur sempre a discoprire codesta unità, e non interrompe

mai le sue ricerche, fuorchè quando l'ha incontrata nelle cose, o che vi ha trovato per lo meno una immagine della sua rassomiglianza. Quindi gli uni per formarsi una idea della maniera con che le cose isolate provengono da una essenza infinita, riguardarono le sostanze particolari, come tanti numeri emanati dall' unità; altri amaron meglio di considerare il principio sostanziale come un punto, e gli esseri particolari come figure. La prima opinione è la più pura e la migliore. Essa appartiene alla scuola di Pitagora, onde Platone per sola vanità allontanossi, imperocchè non ignorava sicuramente che l'unità ed i numeri corrispondono al punto ed alle figure, che i primi e non i secondi servono di fondamento: altrimenti bisognerebbe pretendere che le sostanze incorporee suppongono le corporee. Non si può concepir la misura senza il numero: per conseguenza le idee aritmetiche giovano più delle geometriche a guidarci frammezzo la quantità degli esseri, sino che noi riusciamo al principio semplice,

il qual solo è sostanza e radice di tutte le cose. Egli è impossibile di nominar questo ente con un vocabolo proprio, o in una maniera precisa, sia positiva sia negativa. Ond' è che alcuni il chiamarono punto, altri unità, altri ancora infinito, secondo l' aspetto sotto cui lo considerarono.

XVI. In quel modo che noi saliamo sino a lui, così egli sino a noi discende. Noi produciamo l' unità d' idea abbracciando la moltiplicità: il primo principio genera la moltiplicità nello svilupparne l' unità. Ma s' ei dà origine a un incalcolabile numero di generi e di specie e ad una infinità di cose isolate, non però acquista esso nè numero, nè misura, nè relazione, e rimane costantemente uno ed indivisibile in tutte le cose. Per conseguenza quando noi guardiamo un uomo isolato non veggiamo una sostanza particolare, ma la sostanza in particolare.

Chiunque abbia sin qui fatto attenzione alle considerazioni di Bruno non dee più maravigliarsi della asserzione di Eraclito, il qual sostenne la coincidenza nella na-

tura delle cose che implicano contraddizione, ma che nel tempo stesso debbono confondersi in unità e verità. Non solamente le matematiche ci offrono esempj e prove di tale coincidenza, ma anche acquistiamo in altra maniera la certezza della sua realità. Non convien egli che la cosa emanata dal principio differisca essenzialmente dal suo principio? Il freddo ed il calore, presi negli ultimi loro gradi, si confondono in una sola e stessa qualità, e provano l' identità del loro principio, le cui modificazioni presentano un contrasto quando sono spinte all' estremo, e si conciliano insieme quando non fanno che nascere. Chi non vede che nascere e morire provengono dalla stessa fonte, l'amor dell' uno, e l' odio dell' altro? Per conseguenza odio ed amore, amicizia ed inimicizia non son che uno nella sostanza, e sono il fondamento delle cose. Il principio delle idee di oggetti differenti e implicanti contraddizione essendo un principio unico di cognizione, così il principio delle cose reali differenti e contraddittorie è

un principio unico di esistenza. La moltiplicità de' cangiamenti di un soggetto accade assolutamente come quella delle sensazioni per mezzo di un solo e medesimo senso.

XVII. Quando vogliasi internare ne' profondi misteri della natura, non bisogna stancarsi di cercare le estremità opposte e contrastanti delle cose, il *maximum* ed il *minimum*. La difficoltà maggiore non è quella di trovare il punto di unione, ma di valersene per isviluppare il suo opposto, ed ecco in che consiste, propriamente parlando, il segreto dell' arte.

Il sommo bene, la perfezione e la suprema felicità posano sulla unità che abbraccia tutto l' intero. Ciò che nei colori ci piace non è già ciascun colore isolatamente, ma l' unione di molti. Un tono di musica ci move assai debolmente s' egli è isolato, ma l' union di parecchi ci porta in estasi. Chi oserebbe istituire il menomo paragone tra l' azione di un oggetto qualunque del sentimento o del sapere, e quella che proviamo dall' ente

che riunisce insieme tutto ciò che chiamasi realità e possibilità? Chi vorrebbe comparare una idea qualunque con la conoscenza della fonte di tutte le conoscenze? Quanto più la nostra mente si interna nell' atto di codesta intelligenza suprema, che è nello stesso tempo la cosa concepita e l'ente che concepisce, tanto più parimenti acquistiamo una perfetta cognizion dello insieme. Chi capisce codesta intelligenza unica capisce tutto, chi non la intende nulla intende. Ogni cosa che respira esalti adunque l'Altissimo e l'Onnipossente, che solo è buono e vero, l'Ente supremo ed infinito, che è causa, principio, uno, e tutto!

Al trattato della *Della causa, principio et uno* succede un altro scritto di Bruno *Dell' infinito universo e mondi*, dedicato anch'esso al sig. di Chateauneuf, e che contiene cinque dialoghi. Il primo è composto da una serie di ragioni in favore dell'infinità dell' universo tratte o dalla natura del mondo stesso o da quella della causa suprema e creatrice. Comincia Bruno dal far osservare che

il principio della certezza del sapere non può aver la sua sede nei sensi, perchè le percezioni, che questi ci procurano, sono incostanti ed illusorie, e il comparare un oggetto fisico ad un altro, o un senso ad un altro senso, ci guida soltanto ad una verità comparativa, che la diversità de' soggetti modifica diversamente. Non può dunque ad altre conclusioni ricorrere che a quelle delle idee razionali, chi voglia acquistar la prova della infinità dell' universo. Gli argomenti esposti da Bruno in appoggio della sua proposizione si riducono, quanto all' essenziale, ai seguenti:

I. Nessun può intendere che l' universo cessi quando che sia.

II. Non vale il sostenere con Aristotele che l' universo è limitato, e che esiste in se medesimo, perchè siffatta esistenza in se medesimo non può appartenere che all' universo infinito.

III. Nemmeno può ammettersi che l' universo limitato non esista in verun luogo, poichè ne verrebbe che non esiste nulla; dovendo tutto ciò che è corpo-

reo ed incorporeo esistere in un luogo, ed in una maniera o corporea o incorporea.

IV. Se si suppone che lo spazio abbia limiti, diventa impossibile di confutar l'argomento di Epicuro, cioè che una freccia scoccata verso il limite dello spazio continua, o non continua, il suo corso; che nel primo caso lo spazio si estende anche oltre il limite assegnatogli; che nel secondo il moto del projettile è trattenuto al di quà del limite dello spazio da una sostanza corporea, la qual pure si dee trovar nello spazio.

V. La definizione che dello spazio diede Aristotele dicendo essere il limite dei corpi che si circoscrivono reciprocamente, non conviene al primo spazio, al più grande, al più generale. Il filosofo di Stagira considera lo spazio soltanto matematicamente e non fisicamente; ora, egli è assolutamente necessario che vi sia uno spazio tra il continente e il contenuto, il qual si move dentro il continente. Ma se, per sostenere che il mondo ha limiti, si pretende che lo spazio sia

il semplice vuoto, allora si colloca l' universo nel nulla.

VI. Se il mondo non esistesse in quello spazio ove presentemente è, questo spazio sarebbe vuoto; dunque il vuoto è là dove il mondo attuale non esiste. Ma lo spazio vuoto al di là del mondo è lo stesso di quello che contien l' universo; il primo ha la stessa attitudine dell' altro; dunque codesta attitudine ha parimenti la realità, perchè non si dà mai possibilità senza realità effettiva. Ora siccome nell' infinito realità e possibilità non differiscono, così il vuoto possibile al di là del mondo esiste realmente esso pure.

VII. Aggiungasi che l' esistenza di un mondo infinito non contraddice a veruno de' nostri sensi, e che non possiam dubitarne ancorchè non ci cada sotto i sensi, perocchè la ragione la conferma. Chi ben riflette trova che anche il testimonio de' sensi ci obbliga ad ammettere che il mondo è infinito; imperocchè noi veggiamo che una cosa contien sempre l' altra, e che i sensi tanto interni che

esterni non si informano di oggetto veruno, il qual non sia contenuto in un altro oggetto differente o consimile.

Ante oculos enim rem res finire videtur.
Aer dissepit colles atque aera montes,
Terra mare, et contra mare terras terminat omnes;
Omne quidem vero nihil est quod finiat extra;
Usque adeo passim patet ingens copia rebus,
Finibus exemptis in cunctas undique partes.

Se nulla esiste che non sia limitato da qualche cosa, non si può a meno di non ammettere l'infinità delle cose.

VIII. Se esiste realmente uno spazio al di là del confine assegnato al mondo, quel vuoto è ugualmente atto a contener delle cose, quanto quello in cui sta l'universo.

IX. Se è bene che esista il nostro mondo, il qual dicesi essere limitato, è parimenti bene che ognuno degli altri mondi possibili in numero infinito esista ugualmente.

X. La perfezione dell' universo che esiste realmente è infinita; ma la perfe-

zione del mondo reale non può comunicarsi a un altro mondo possibile più di quello che il possa l' esistenza di un essere ad altri esseri possibili : convien dunque che l' universo reale sia esso stesso infinito.

XI. Lo spazio del mondo reale, che a noi par così grande, non è, rispetto all' infinito, nè una parte, nè un tutto. Esso non può essere soggetto della attività infinita, per la quale ciò che giungiamo a comprendere colla nostra debile intelligenza non è una cosa. Ma l' infinito esiste quì, meno quanto allo spazio che quanto alla natura; perchè la stessa ragione, per la quale una cosa è, fa pure che un' altra qualunque può essere, perchè non è punto la possibilità dell' una che produce la possibilità dell' altra, come non è dalla esistenza reale di un uomo che risulti la possibilità di un altr' uomo.

XII. Se la forza creatrice infinita produce nello spazio ciò che è corporeo, bisogna necessariamente che ciò che è corporeo sia infinito, altrimenti la natura, che può realizzare tutte le cose possi-

bili, perderebbe il potere di aver dato la realità a tutte le possibilità.

XIII. L'universo, giusta il significato ordinario di questa voce, abbraccia la perfezione di tutte le sue parti, assolutamente come un uomo possiede quella di tutti i suoi membri, e come ciascun corpo contiene tutto ciò che è in lui. Bisogna dunque che l'universo contenga tutto ciò che può essere in lui; bisogna dunque che sia infinito.

XIV. La causa agente infinita sarebbe imperfetta se non producesse un effetto infinito. Non dee dunque mancare nell'effetto infinito niente di ciò che dee trovarvisi contenuto; bisogna che l'attività interna della causa sia del pari infinita come l'esterna.

XV. Se il mondo limitato è sferico, o di qualsiasi altra figura, bisogna pure che lo spazio che lo contiene abbia una figura appunto perchè lo contiene; donde segue che l'universo non ha confini, poichè lo spazio figurato è una continuazione del mondo corporeo.

XVI. L'attività infinita di Dio non-

può essere oziosa; ma ella non è meno oziosa quando crea un mondo finito di quando non ne crea del tutto.

XVII. Chi sostiene che il mondo è finito distrugge la bontà e grandezza della Divinità, laddove l' opinione contraria non è affatto in contraddizione con la vera teologia. Se si dicesse che Dio non volle creare un mondo infinito, benchè il potesse, allora si disprezzerebbe l' onnipotenza divina che produsse un mondo finito, e che, malgrado l' attività sua infinita, volle però creare un oggetto finito.

XVIII. Dio non poteva creare il mondo, o bisognava che ne facesse uno infinito; che se non aveva il potere di creare un universo infinito, ei non ha nemmen quello di conservarlo all' infinito: e s' egli è finito, sotto un aspetto qualunque (come, per esempio, se è Creatore di un mondo finito), lo è parimenti sotto tutti gli aspetti. In fatto tutto è causa in lui, e tutte le cose e tutti i modi non sono in lui che uno.

XIX. Il moto del mondo infinito non

dipende da una causa motrice esterna, ma dall'anima che abita il mondo, e che è un principio infinito del moto.

Continua Bruno nel secondo dialogo ad esporre nuovi argomenti per provare che il mondo è infinito; tra i quali scelgo i seguenti. Infinite sono le qualità della Divinità, ed una al par dell' altra, e tutte egualmente. La nostra immaginazione non può estendersi al di là della attività divina: ma il contrario avverrebbe se l' universo fosse finito, perocchè allora sarebbe possibile che ce ne figurassimo un altro al di là di lui. Non vi è diversità fra l'intelligenza e l'attività di Dio: la prima contiene così l'infinito come il finito. Come le qualità corporee sensibili per noi hanno un potere attivo infinito, così il principio primitivo dell' universo dee parimenti avere un potere attivo e passivo infinito. Nessuna cosa corporea può venir limitata da una incorporea, ma bensì dal pieno o dal vuoto; e nell' un caso e nell' altro lo spazio esiste fuori del mondo; il quale spazio altro non è finalmente che la mate-

ria, ossia lo stesso poter passivo, donde il poter attivo trae la realità. Confuta poi Bruno gli argomenti dei difensori della opinione contraria, e quelli soprattutto di Aristotele, e si ferma particolarmente a combattere le prove desunte dalla incompatibilità assoluta del moto coll' infinito, dall' esser la terra il centro dell' universo, ec.

Nel terzo dialogo ei combatte l' opinion di Aristotele sulla figura, le sfere, e la pluralità de' cieli; fa credere non esservi che un solo cielo, vale a dire un solo spazio generale che abbraccia tutto l' infinito numero di mondi. Non nega però la pluralità infinita de' cieli, salvo che la prende in senso diverso degli aristotelici. In fatto come la nostra terra ha il suo cielo, val' a dire uno spazio particolare nel quale ella si move, così ogni altro mondo ha il suo. Il moto generale del firmamento, e i moti, chiamati eccentrici, dei corpi celesti, sono tutti immaginarj; derivano però da un moto unico, quello cioè che la terra opera nel suo centro nella elittica e dagli

altri quattro moti diversi che eseguisce intorno al suo asse. Segue da ciò che qualunque ragionamento sulla mobilità e sul moto dell' universo è mancante di base, e non si fonda che sulla ignoranza dei moti del nostro globo terrestre. Tuttavia ciascuna stella ha il suo proprio moto, che nasce in lei, per essere ella un corpo mobile nello spazio. Noi possiamo conoscere le differenze locali del moto degli astri più prossimi alla terra. I soli, ove predomina il fuoco, non si movono come le terre, ove in vece l' acqua è il principio dominante; da ciò chiaramente si spiega la produzion della luce che spandono le stelle, alcune delle quali splendono per se medesime, ed altre per altrui mezzo. Bruno cerca poi di mostrare come sia possibile che i corpi più distanti dal sole partecipino al calor di quell'astro quanto i più vicini, e confuta l'opinione degli epicurei che volevano essere un solo sole sufficiente per l' universo infinito. Si estende poscia sulla natura della luce e del calore, sul modo col quale i corpi celesti se lo comuni-

cano reciprocamente, e infine sugli elementi che entrano nella composizione de' corpi terrestri. Tutti gli altri corpi celesti possono, come la terra nostra, contenere animali ed abitanti, supposto che non abbiano una forza produttiva meno energica della sua, o una natura diversa.

Il quarto dialogo tratta del mutuo rapporto de' corpi quanto al reciproco moto loro, ed è quasi interamente rivolto contro la teoria di Aristotile sul moto del mondo, cosicchè non si può darne un estratto. Il resultamento finale si è, che il moto dell' universo è eterno come il mondo stesso, che tende a far entrare la cosa unica in un numero infinito di combinazioni, ma che ciò non ostante la materia, ossia la sostanza, rimane costantemente la stessa.

Al principio del quinto dialogo Bruno combatte le ragioni degli aristotelici contro la pluralità dei mondi e l' infinità dell' universo. Que' filosofi sostenevano giusta la dottrina del capo della setta loro, che fuor del mondo non vi è nè spazio, nè tempo, nè vuoto, nè corpo

semplice o composto; che un solo principio di moto esiste, e per conseguenza un solo mondo; che non si può immaginare più di tre luoghi per tutti i corpi mobili, cioè l'alto, il medio, e il basso; che tai luoghi non puonno contenere che un mondo unico considerato come sfera; che un centro non permette di supporre più di una periferia; e finalmente che molti mondi dovrebbero trovarsi in contatto fra loro, e quindi formerebbero sempre un mondo solo. I ragionamenti di Bruno, citati di sopra, bastano per indicare in qual modo combattesse codeste ragioni de' peripatetici. Io debbo però far osservare che in ammettendo una pluralità infinita di mondi ei distinse mondo da universo, e non usò del primo vocabolo fuorchè per accennare qualsivoglia corpo celeste parziale, o un sistema di essi corpi nello spazio celeste che lo contiene. Aristotele all'incontro non fece tal distinzione, perchè considerò la terra come centro dell' universo, fece girarle d'intorno il firmamento, e ammise non solo un

semplice universo limitato, ma eziandio un mondo unico, ch'egli identificò coll'universo. Gli aristotelici affermavano che tutte le cose naturali son limitate, e che hanno semplicemente un potere passivo, il quale non corrisponde alla potenza ed attività di Dio. Bruno risponde essere assurdo che il principio primo e supremo di tutto ciò che esiste rassomigli a un uomo che sappia suonar la chitarra, e non la suona perchè non l'ha; che possa creare una cosa, e non la crei; che abbia il potere di fare una cosa, e non la faccia. Più facilmente ancora confutò Bruno i seguenti argomenti degli aristotelici: 1.° se vi fossero più mondi, il moto dell'uno imbarazzerebbe quello degli altri; 2.° il nostro mondo è perfetto e compito; dunque non vi è necessità, nè possibilità che altri mondi gli siano uniti.

Verso il finir del dialogo Bruno descrive i vantaggi della teoria contraria, cioè di un mondo infinito, nel quale la materia ubbidendo ad una attività interna prende eternamente un numero infinito

di forme, senza che la sua sostanza provi il minimo cangiamento. Coll' ammettere questo sistema, dic' egli, non possiamo temere che veruna cosa giunga veramente a perire o ad annientarsi, o che si perda nel vuoto, ch' è quanto dire che si riduca a nulla. La considerazione della variabilità eterna dispone il nostro spirito in modo che nessun caso sventurato ci cagioni soverchia tema o dolore, e che nessuna prosperità ecciti in noi troppo piacere e speranza. Essa dunque ci pone sulla via della vera moralità, ci ispira la vera grandezza dell' anima, ci fa sprezzare tutti i sentimenti vili e bassi, e finalmente ci solleva al di sopra degli Iddj che il cieco volgo venera; perocchè allora noi conosciamo realmente la storia della natura che è scritta dentro noi stessi, ed osserviamo con iscrupolo le leggi divine che sono profondamente scolpite nel nostro cuore. Veggiam parimenti non esservi differenza tra il sollevarsi dalla terra al cielo, e discendere dal cielo sulla terra, e che poco importa l'angolo dell' universo ove uno

si trova ; non siamo sulla superficie della terra per gli abitanti degli altri corpi celesti più di quello che essi esistano per noi sulla superficie de' mondi loro ; nè son essi centro per noi più che nol siamo noi per essi ; nè noi calchiamo coi piedi la stella nostra, la terra, nè siamo contornati dal cielo diversamente di quello che gli altri calchino gli astri loro, e dai loro cieli sieno ravvolti. Questa teoria ci scioglie dalla cura insensata di cercar molto lungi ciò che abbiamo intorno e vicino a noi, ci libera dal timore di vedere gli altri corpi celesti cader sopra il nostro, o il nostro cader su quelli che stanno sotto di lui, perchè l'aria infinita ritien del pari sì gli uni che gli altri, ogni astro percorre la sua carriera liberamente e come essere vivente, e riempie senza fatica il suo spazio.

Una filosofia di tal fatta, continua Bruno, illumina i sensi, appaga la mente, innalza la ragione e conduce alla vera felicità che l' uomo si può procurare nello stato di relazione nel qual si trova con la natura. Ella insegna a go-

der del presente; ed a temere, anzi che bramar, l'avvenire; perchè la Provvidenza, il destino, o il caso che regolano le vicissitudini della nostra particolar esistenza, non ci permettono di rialzare il velo degli avvenimenti futuri. A prima vista, le circostanze della nostra vita possono imbarazzarci; ma se noi riflettiamo profondamente sulla essenza e sostanza di ciò in che siamo invariabili, troviamo che non vi è morte nè per noi nè per veruna sostanza qualunque, perchè nulla di sostanziale viene annichilato, e tutto non fa che moversi nello spazio infinito e cangiarvi di forma; e siccome tutto è sommesso al miglior Creatore, così non dobbiamo nemmeno credere, nè pensar, nè sperare, se non che, venendo tutto da Dio, tutto è bene, per il bene, e per il meglio. L'opinione contraria non può concepirsi che da colui che non concepisce nulla fuori della sua esistenza individuale presente, e che non può o non vuole innalzarsi sino all'idea dello insieme, in quel modo che la bellezza di un edificio non è pre-

gevole per colui che si ristringe a considerarne le più piccole minuzie, ma bensì per chi abbraccia l' edifizio intero in un colpo d' occhio, per chi è capace di compararne le parti tra loro, per chi può sentir l' armonia che regna fra esse. Non dobbiam quindi temere che la moltiplicità delle cose che coprono la superficie della terra venga giammai distrutta, sia dalla potenza di uno spirito ambiente, sia dalla collera di un Giove tonante al di là della volta de' cieli. La natura delle cose non può perire quanto alla sostanza, fuorchè in quel modo che l' aria chiusa in una bolla di sapone svanisce apparentemente quando la bolla si rompe. Non vi ha mondo conosciuto in cui le cose si succedano, senza un' altra precedente dalla quale esse escano come dalla mano di un artefice, e senza una successiva nella qual si riducono senza retrocessione; nè vi è limite che la infinita quantità delle cose non sorpassi. Ecco perchè la terra ed il mare sono continuamente fertili, perchè vi è un eterno alimento pel fuoco distruttore,

perchè nuove acque corrano sempre al mare per riparare le perdite cagionate dalla evaporazione, perchè l'infinito produca sempre nuove sostanze. Così si manifestano la maestà di Dio e la grandezza del suo impero: così il suo dominio non si estende soltanto sopra una terra o sopra un mondo, ma sopra milioni, o per meglio dire sopra una infinità di mondi. Non invano l'intelligenza umana ha riccvuto il potere di unir lo spazio allo spazio, la misura alla misura, l'unità all' unità, il numero al numero, giacchè tal potere lo scioglie dai vincoli di ciò che è finito, e lo eleva alla libertà che si gusta nel più sublime di tutti gli imperi. Essa più non vede quella pretesa povertà ed angustia dell' universo, che l' occhio terrestre, ingannato dall' orizzonte della terra, gli raffigura, o che l' immaginazione gli rappresenta, e percorre sanza pena le ricchezze innumerabili dell' universo infinito.

Ma siccome l' idea del principio primordiale che doveva esser semplice e contener tutto al tempo stesso, era real-

mente difficilissima ad intendersi ed a conciliare con la moltiplicità infinita delle cose, Bruno la presentò sotto molte forme differenti, onde renderla più chiara, e indicò nel tempo stesso la maniera di applicare le regole dell' arte di Lullo. Pare che a siffatta intenzione si debbano le tre opere: *De triplici minimo et mensura; De monade, numero, et figura;* e *De innumerabilibus, immenso, et infigurabili*, che furono le ultime sue produzioni.

Nella prima (1) rappresenta il principio

---

(1) L' epistola dedicatoria ad Enrico Giulio duca di Brunsvik Luneburgo è scritta sotto nome dell' editore Giovanni Wechel, e vi si legge quanto segue: *Inter cetera industriae suæ monumenta, quorum alia jam affecta erant, alia tantum animo concepta, hos de triplici minimo et mensura libros illustri celsitudine tua maxime dignos fore judicavit (Brunus). Opus agressus, ut quam accuratissime absolveret, non schemata solum ipse sua manu sculpsit, sed etiam operarum in eodem se correctorem præbuit. Tandem cum ultimum duntaxat superesset operis folium, casu repentino a nobis avulsus, extremam ei, ut ceteris, manum imponere non potuit. Per litteras igitur rogavit, ut quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suo nomine præstaremus.* Il testo è in versi esametri, ed ogni capitolo è accompagnato di note in prosa, la maggior

primitivo sotto l'idea del *minimo*, che al tempo stesso è il *massimo*, e della unità che è tutto nello stesso tempo. L'abilità e gli immensi slanci d'immaginazione che manifesta nello sviluppar questa idea, fanno maraviglia. Il *minimo* è la sostanza di tutte le cose, e appunto per ciò è la grandezza infinita; in lui posa l'unità, l'atomo, lo spirito del mondo; unità che esiste tutta intera nella sua propria esistenza e non in ve-

---

parte molto interessanti. Bruno sbaglia più volte sì nella misura come nella grammatica, ma egli avea poco riguardo ai grammatici, e li trattò con alterigia.

. . . Tu, Dux inclite, lucem
Ingenii sublimis eam, quam Te Deus alte
Donavit, succende Tibi, tuaque ingrediare
Templa oculis credendo tuis; quia quantulacumque
Comprendi valeant è multis, quæ Tibi pando,
Prælato potuerunt genio dignissime credi.
Nec sciolus quisquam è cataclysmo Grammaticorum,
Per quos subversum est sophiæ genus omne, putetur
Dignus qui accedat, titulo quocunque superbus,
Ut Te vel doceat, vel de istis judicet expers
Luminis, ac stultus quædam minus esse latine
Insultet dicta, ut et rebus deroget alte
Descriptis . . . .
. . . .
Grammatici verbis; at nobis verba ministrent;
Ii observent usum, quem nos indicimus ollis!

run' altra ; insomma il *minimo* comprende l'essenza e la materia di tutto, esso solo dà la realità a tutte le cose, perchè ove esso non è, non vi è nulla, nè unità, nè numero, nè genere, nè spazio; dunque è esso base di tutto; e superiore a tutte le specie, perchè in tutte si trova; in fine è la Divinità; la madre-natura, il principio dell'arte (1). Spiegando così il carattere generico del *minimo*, Bruno sempre più si interna nelle particolarità, e passa a riflessioni matematiche, che qui non possono aver luogo. Il *minimo* è il primo: ed è la più essenzial cosa del *massimo*. Se quel si distrugge, que-

---

(1) . . . . . *Minimum substantia rerum est ;*
Atque id idem tantum opperies super omnia Magnum.
Hinc monas, hinc atomus, totus hinc undique fusus
Spiritus, in nulla consistens mole, suisque
Omnia constituens signis, essentia tota.
Si res inspicias, hoc tandem est materiesque.
Quandoquidem Minimum sic integrat omnia, ut ipsum
Ni substernatur, reliquorum non siet hilum.
Esto nulla monas, numerorum non erit ullus,
Namque ea costituit species, statuens genus omne.
Quacirca in cunctis primum est fondamen, ut unde
Et Deus, et Natura parens, Arsque explicat alte ;
Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est.

sto cessa di esistere. Esso forma il soggetto della natura e dell'arte. Determina e limita tutte le grandezze e tutti i numeri: è base della composizione, dell'aumentazione, e della diminuzione, e per conseguenza di ogni configurazione qualunque: come tutto provien da lui, a tutto è opposto: è principio della vita, della generazione: è la più bassa cosa nel basso, e la più alta nell'alto: è tutto, e perciò esiste in ogni tempo e in ogni luogo. Per lui si può conoscere il *massimo*. L'intelligenza arriva più prontamente al *minimo* che al *massimo*. Non ha parti, perchè nulla è più piccolo di lui; è però una grandezza, e fonte di tutte le grandezze; non è determinabile nella sua essenza da nessuna idea: è eterno, indissolubile, impenetrabile, scevro d'ogni miscuglio, e incapace di mescersi a nulla: tocca ciò solo che a lui somiglia perfettamente, e di là provengono il mondo fisico composto, e la sua solidità: non affetta mai che una sola figura, la quale è la stessa del *massimo*: infine il *minimo* costi-

tuisce la misura di tutto. Da questa idea del principio primitivo, considerato come un *minimo* che simultaneamente è un *massimo*, Bruno ricava gli stessi principj che espose ne' suoi scritti sulla logica, la topica, e la mnemonica, e che compongono il suo sistema. L' unità chiude in se la pluralità, non che i numeri, ed è al pari del punto la sorgente della estensione infinita. Aggiungerò pure che Bruno colla scorta della idea del *minimo* prova anche l' immortalità dell' anima. Formando la sostanza la base del corpo, questo non cessa esso pure di esistere, e non si può dire che muoja; molto più quindi è impossibile di sostenere il domma della mortalità dell' anima.

Alla testa della seconda opera: *De monade, numero, et figura*, Bruno ha posto una lettera dedicatoria ad Enrico-Giulio, duca di Brunswick-Luneborgo, nella quale accenna l' inerenza che passa tra questo libro, il precedente ed il seguente, e che puossi perciò considerare, come dice egli stesso, per introduzione o chiave dei tre trattati. Ma egli vi si

esprime in un modo sì breve, sì generico, sì metaforico, che la introduzione non sarebbe intelligibile, se non si fossero lette le opere stesse, onde convincersi che formano una sola e medesima composizione (1). Questo secondo trat-

(1) Credo opportuno di riferire un passo della lettera dedicatoria, che farà conoscere il giudizio, che Bruno stesso formava dell' opera analizzata poc' anzi: *Adsunt ergo primo de Minimo, Magno et Mensura libri, in quibus doctrina, eruditio et disciplina videt primorum principiorum intellectum; secondo: De Monade, Numero, et figura liber, in quo revelatio, fides, et divinatio imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta quædam agnoscit vel vestigia; tertio: De immenso, Inumerabilibus, et Infigurabili Universo libri, in quibus evidentes, certiores, et fortissimæ sunt demonstrationes, qualiter mundorum respublicæ disponantur; unum sine fine regnum infinito gubernatori subsit, et naturæ comprehensibiliter et incomprehensibiliter ordo manifestetur.* Dopo ciò, aggiunge Bruno, alla maniera di Lullo, quanto segue: *In primo volumine studiose capimus; in secondo incerti quærimus; in tertio clarissime invenimus. In primo plus valet sensus; in secundo verba; in tertio res. Primum est circa nobis innata; secundum circa audita; tertium circa inventa. Primum in methodo certe mathematica; secundum (ut licet) divina; tertium vere naturali. Primum habet objecta simplicia; secundum abstracta; tertium composita. In primo sapientia habet corpus; in secundo umbram; in tertio animam.* E continua così per due pagine intere. Del rimanente, il testo è qui pure in versi con annotazioni a ciaschedun capitolo.

fato è senza dubbio il più oscuro e il più enimmatico di tutti i libri di Bruno. Non si può che descriverne la forma esteriore, perchè non è possibile qualificarne il senso e l' oggetto. Uno storico moderno della filosofia, Fulleborn, lo chiama giustamente un tentativo di ridurre in tavole di numeri e di figure la intera natura e le sue forze ed effetti, il mondo animale, intellettuale, e morale. Mi ristringerò dunque a citarne i seguenti passi per darne una idea.

Bruno, come si dee credere, parte dalla monade, che è il centro del circolo infinito (cioè dell'universo), e che nella sua qualità di tutto è circolo esso pure. La dipinge sotto tutti i suoi aspetti generali, e determina le scale delle idee, delle quali essa forma sempre il principio. Prima scala. Uno spazio, una grandezza, un momento, una esistenza primordiale, una bontà primordiale, una verità primordiale, che fanno che tutto è cosa, buono e vero; uno spirito che determina tutto, e si trova tutto intero per tutto; una intelligenza che coordina

tutto; un amore che riunisce tutto; una eternità che possiede tutto; un tempo che è misura di ogni riposo e di ogni moto, una idea di tutte le forme, ec. SECONDA SCALA. Non vi è che un unico e indivisibile centro, da cui partono primitivamente tutti i generi di cose come tante diverse linee all'infinito, ed a cui tutti egualmente si riferiscono; un sole che illumina, scalda e vivifica tutto nel megacosmo (1) e sta, come Apollo, assiso sopra un trono circondato di ninfe; una sala celeste, ove gli Iddj eseguiscono senza interruzione i maravigliosi lor cori di ballo; un'aria che tutto penetra; un umido che per tutto si spande; una legge che regola tutto, ec. TERZA SCALA. Nel microcosmo (2) il cuore è un centro donde gli spiriti animali si spandono in tutto l'animale; un albero generale della vita; un cervello, principio di tutti i moti e del sentimento, ec.

Dopo la monade viene la diade e la

(1) *Gran mondo.*
(2) *Piccolo mondo.*

sua pittura metaforica. La monade è la sola ed unica sostanza di tutte le cose, il principio e la misura di tutti i numeri. La diade è il principio della separazione e della opposizione, benchè l'unità resti sempre il soggetto comune anche in tutto ciò che è opposto. La diade costituisce dunque il principio materiale; ed ecco la ragione per cui Mosè, il qual conosceva la sapienza occulta dei Babilonesi, non ha lodato il secondo giorno della creazione. Bruno dà parimenti le scale della diade co' loro caratteri; per esempio: *ordine pitagorico. Analogia di Digone con la diade.* Da un lato possibilità, dall' altro realità; qui sostanza, là accidente; materia e forma; durata e cambiamento; riposo e moto; produzione e distruzione; semplice e composto; armonia e discordanza; riunione e separazione; infinito e finito; aumento e diminuzione; molto e poco; numero ed unità; eguaglianza ed ineguaglianza; mancanza e superfluità; intrinseco ed estrinseco; pesante e leggero; eternità e tempo; presenza ed assenza; approssimazione

ed allontanamento; retto e curvo; previdenza e caso; luce e bujo; caldo e freddo; gioja e tristezza; vero e falso; bello e brutto, ec.

Sic geminus primi et discriminis augulus index:
Quandoquidem genus omnes duo in contraria prima
Scinditur et ramos binis dat sectio membris.
Fortasse ad numerum innumerum sub multiplicando
Privatum, oppostum, contrastas atque relatum.

Scala della diade. *Prima serie.* La diade proviene dalla unità, come la linea dal punto prolungato. Così l'essenza produce un ente, quand'ella scoli in altra cosa (*fluens in aliud*). La bontà che si estende dà origine al bene. La verità che si manifesta genera il vero. Quindi il primo numero, ovvero il numero delle cose più semplici, è un composto di essenza e di ente. Perciò vi è pure un doppio rapporto, qui di forma, là di materia, qui di principio, là di cosa emanata dal principio; qui di cosa che compie, là di cosa che può essere compiuta; qui dell'uno, là dell'altro.

La prima divisione di ciascun genere è dicotomica (1), ed ogni genere di composizione non contiene da principio che due idee. In fatto un correlativo è opposto ad un relativo, una idea o un giudizio ad una idea o giudizio contraddittorio, un contrario ad un contrario, una cosa possibile ad una ideale. Posta questa prima divisione, la natura delle cose è dunque assoluta o rispettiva, assoluta o relativa, reale o possibile, per se medesima o per altra cosa, originale o derivata, accidentale o sostanziale, semplice o composta, immateriale o materiale, determinata o indeterminata, finita o infinità, ec. Bruno allunga di molto questa tavola di qualità opposte, ma a noi non giova di seguirlo più oltre.

Seconda serie. Ogni dato rapporto è parimenti doppio. Vi ha una doppia potenza, l' attiva e la passiva; una doppia realità, la prima e la seconda; una doppia perfezione, la generale e l' individuale; una doppia intelligenza, l' attiva

---

(1) *In due parti.*

e la contemplativa; una volontà doppia, la naturale e la ragionevole; una doppia relazione, l' eguaglianza e l' ineguaglianza; una doppia attività, l'interna e l'esterna: una doppia passione, la perfetta e la corruttrice; un doppio atto di semplice intendimento, la percezione e il concepimento.

Terza serie. Per ciò vi sono in noi due anime, due demoni, due genj, due leggi, due desiderj contraddittorj che succedono alle due potenze apprensive, sensibilità e ragione, e che sono per conseguenza uno sensuale e l'altro ragionevole; due Veneri, la celeste figlia del cielo e senza madre, e la comune figlia di Giove e di Dione; due amori, uno attivo l' altro passivo, ec.

Espone Bruno e sviluppa in maniera egualmente metaforica tutti gli altri segni sino alla decade, e ne fa conoscere i rapporti generali, salvo che le metafore diventano sempre più ricercate, e le scale più complicate. Le immagini pertanto sono, rispetto alla triade, l' anello d' Apollo e la mensa delle Grazie;

per la tetrade l'oceano, il fiume delle Nereidi, il sigillo di Giunone, e la città cabalistica (1). Ricapitola poi ne' seguenti versi il significato essenziale di ciascun membro della decade:

Principium primum MONAS et substantia prima,
Verum, Omne, Existens, qui sunt vera omnia Unum.
Inde DIAS rebus tribuens discrimina primum,
Per quam diversa, et quæ sunt contraria constant.
In TRIADE adversa et contraria currere in unum
Compositum possunt, per quam omnia fædera fiunt.
Per TETRADEM solida est data consistentia, Agensque
Et Patiens, Locus et Tempus bene distribuuntur.

---

(1) *Fulleburn cita gli esempj seguenti tratti dalle scale della triade fino alla decade*: TRIAS; Potestas, Sapientia, Amor, Verum, Bonum, Pulchrum. TETRAS; Quatuor plagæ, Elementa, Animalium genera, Nomen Dei quadrilitterum. PENTAS; Digiti, in concursu rerum adversio, Inclinatio, Appulsus, Adhæsio, Incorporatio. HEXAS; Sex dierum creatio, Amor, Coitus, Seminatio, Conceptio, Formatio, Partus. HEPTAS; Æternum, Temporale, Antiquum, Recens, Præteritum, Præsens, Futurum. OCTAS; Octo modi musici, Locales differentiæ octo, Intus, Extra, Supra, Infra, Ante, Retro, Dextrorsum, Ad lævam. ENNEAS; Novem gemmæ, Plantæ, Musæ, Cognoscitivæ Potentiæ (Visus, Auditus, Gustus, Tactus, Olfactus, Phantasia, Cogitatio, Memoria, Ratio). DECAS; Decem quæstiones (Utrum? Quid? Quantum? Quale? Quare? Quatenus? Quando? Ubi? Quomodo? Quo?), Decem digiti, decem precæpta, ec.

Pentadis officia media, organa, sensus et artes
Pro modulo activum, passivaque proxima nectunt.
Conjugium et rerum generatio ab Exade perfit,
Ad finem properans praxis motusque sub ipsa est.
Heptadis est requies, qua feriet omne laborans,
Et consumatum semet reflectit in ipsum.
Iustitiæ archetipus comprehenditur Octade, qua res
Servantur, servant, tribuunt et grata rependunt.
Consimile ac simili Enneadis deducitur usus,
Tartarea ut novies lympha interfusa coercet.
Simplicium numerum claudit Decas atque recludit.

In fine Bruno dà eziandio la descrizione di una figura universale, che per ciò appunto è la più eccellente.

Il terzo libro: *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis* e sicuramente, dopo quello *Della causa, principio, ed uno*, il più interessante e il più istruttivo di tutti quelli prodotti da Bruno. Questo filosofo vi ha rifuso e presentato sotto un aspetto più scientifico il suo trattato *Dell' infinito universo e mondi*, da cui dunque differisce, benchè Bruckero li credesse identici, perchè non lesse egli quest' ultimo, e lo ritenne per una traduzione. Tuttavia, come è facil presumere, vi si trovano le stesse idee principali, e le stesse ipotesi favo-

rite. Io passerò sotto silenzio tutto quello che è ripetizione de' dommi contenuti nel libro *Dell' infinito universo e mundi*, avendolo già esposto di sopra, e mi limiterò a indicar le addizioni, di che Bruno arricchì la sua teoria cosmo-fisica.

La filosofia dell' universo comincia qui da alcune considerazioni sul destino dell' uomo. Tutto nel mondo tende verso lo scopo di sua natura; così dunque avviene dell' uomo. Ma siccome l' uomo è composto di corpo e d' anima, perciò ha due scopi, cioè la perfezione spirituale, e la perfezione corporea. Egli è un ente intermedio, posto sul confine del tempo e della eternità, del mondo intellettuale e dell' universo fisico, il quale per conseguenza partecipa della natura di ambidue i mondi. Il vero e principale suo scopo è però lo spirituale. L' anima è libera e non dipende dalla materia; vive per se medesima; è la più nobile di tutte le cose; la sua forza ed attività sono infinite; ell' è il potere della verità eterna; è semplice, tutta intera, e la stessa per tutto, ed è ciò

che vi ha di più immediatamente divino nell' uomo. Il corpo all'incontro dipende dalla natura, e non è nulla per se medesimo; esso è finito e limitato, e non è altro che un mezzo ed un istrumento. Lo scopo dell' anima è la verità suprema per l' intelligenza, e il sommo bene per la volontà; locchè è provocato dalla insaziabilità de' suoi desiderj, e dalla continuità de'suoi sforzi fin che non abbia conseguita la perfezione. I sensi, l' immaginazione, la ragione scrutatrice, i desiderj e le speranze dell' uomo sono dirette verso l' infinito. E l' infinito offresi a lui come oggetto di tutti i suoi sforzi. Convien dunque ch' ei lasci la stretta sfera della vita giornaliera che lo circonda per innalzarsi alla contemplazione dell' universo; allora impara a conoscere la potenza infinita della natura creatrice, non che l' armonia de' mondi immensurabili, e degli enti senza numero; allora travede come codesta infinita moltiplicità delle cose si riferisce ad una sola che è la cosa suprema.

Bruno prova in questo luogo la im-

mensurabilità del mondo con la natura delle percezioni de' sensi, con l'analogia tratta dalla sperienza, e con le idee *a priori*. I sensi non ci fanno mai conoscere un fenomeno che sia l' ultimo. Ogni fenomeno ne suppone un altro, o si conchiude da un altro anteriore, e la sperienza conferma in tutti i casi la conclusione. Benchè i sensi non ci facciano percepire fuorchè un limitato numero di corpi celesti, tal numero può tuttavia estendersi all' infinito. Nessuno crede impossibile che molte navi possano correre a piene vele una dietro l' altra, e nessun pretende che per la ragione che un' augello saltella sopra un albero, non ve ne sieno più altri nella foresta. Il mondo è dunque infinito e senza limiti. In qualunque luogo si trovi una cosa, essa occupa sempre il centro dell' universo. Tal centro è dappertutto; non è nè la terra, nè altra stella qualunque che lo riempia; asserzione che Bruno difende confutando anche parecchi argomenti presi dal sistema astronomico accettato avanti Copernico; che rappre-

sentavano la terra immobile nel mezzo dell' universo. Lo spazio non può confinare il mondo, perchè non differisce da esso. Codesto spazio è una grandezza fisica continua, ha le tre dimensioni, è impenetrabile, non ammette veruna forma, non è nè attivo nè passivo, non è confinato da nulla, è fuori de' corpi, e li contien tutti in una maniera incomprensibile per noi, è uno e lo stesso per tutto, è sempre simile a se medesimo tanto inchiuso ne' corpi quanto situato fuor di essi, è per tutto la stessa materia, la stessa forza, lo stesso effetto, la stessa natura, la stessa divinità.

Confuta Bruno nel medesimo tempo l' opinion di Aristotele che assegnava i confini all' universo, e combatte le ragioni che indussero quel filosofo ad adottare un tal domma. Allega pure diversi argomenti metafisici in favore della sua propria teoria. I suoi ragionamenti non diversificano essenzialmente da quelli di cui fece uso nel libro *Dell' infinito universo e mondi*; ma siccome ne aggiugne dei nuovi, o li espone con maggior preci-

sione, chiarezza, e sviluppo, così io pure aggiungerò le seguenti osservazioni.

I. L'esistenza dell'universo è un bene. Sarebbe dunque un male la sua non-esistenza. Ciò che è bene deve estendersi all'infinito, perchè non si può immaginare nessun ostacolo a siffatta estensione, sia per parte dell'essere agente, sia per parte della cosa prodotta, sia nello spazio, sia in altra cosa qualunque.

II. L'infinità del mondo è necessaria conseguenza della sua perfezione. Aristotele invece si valeva della perfezione per conchiudere che l'universo non è infinito, e credeva il mondo perfetto, perchè si trova in se medesimo, e nessuna cosa il confina. Bruno rivolge questa spiegazione a favore della sua dottrina. Il solo infinito sta in se medesimo, perocchè non è confinato nè da una forza, nè da un effetto, nè da una idea, ed al contrario confina anzi egli tutte codeste cose. La perfezione dell'universo non resulta nemmeno dalla sua limitazione, ma dal contener tutto, e quindi dal contenere eziandio tutte le perfezioni

possibili. Ora, siffatta idea non è applicabile che all'infinito. Se l'infinito non fosse possibile, non potrebbe nemmeno esservi nè potenza infinita, nè perfezione assoluta. Ma bisogna che tal possanza e tal perfezione esistano; dunque l'universo debb' essere infinito.

III. Aristotele conchiudeva la limitazione del mondo anche dalla impossibilità che l'infinito cada sotto a' sensi. Ma questa circostanza prova soltanto che l'infinito non può esser l'oggetto di una percezione, donde non siegue però ch'esso non esista obbiettivamente; che anzi la natura de' sensi, della immaginazione e della intelligenza ne provano evidentemente l'esistenza reale, giacchè queste tre facoltà dell'anima tendono verso l'infinito, ancorchè sia esso di tal natura che non lo possano raggiunger mai. I sensi non conoscono confine da nessun lato e si trovan per tutto al centro dell'universo. Una sola torcia, dice Bruno, può abbruciare una quantità infinita di cose. Nè l'immaginazione conosce verun confine. L'intelligenza final-

mente accumula sino all' infinito numeri sopra numeri, grandezze sopra grandezze, e generi sopra generi.

Meritano di trovar qui luogo anche alcune opinioni cosmofisiche ed astronomiche di Bruno. Egli si dichiara pel sistema di Copernico che cominciava allora ad essere generalmente noto, ed eccitava una viva attenzione. Laonde non solo testificava l' ammirazion sua per l' ingegno e la erudizion di Copernico, ma eziandio venerazione pel coraggio di cui quel sapiente diè prova (1). Se ne

(1) Heic ego te appello, veneranda prædite mente,
Ingenium cujus obscuri infamia secli
Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
Murmure stultorum, generose Copernice, cujus
Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos
Mentem, cum sensu ac ratione aliena putarem,
Quæ manibus nunc attrecto teneoque reperta.
Posteaquam in dubium sensim vaga opinio vulgi
Lapsa est, et rigido reputata examine digna,
Quantum vis Stagyrita meum noctesque diesque
Græcorum cohors, Italumque, Arabumque Sophorum,
Vincerint animam, concorsque familia tanta;
Inde ubi judicium ingenio instigante, aperiri
Cœperunt veri fontes, pulcherrimaque illa
Emicuit rerum species; (nam me Deus altus
Vertentis secli melioris non mediocrem

allontana però in molte cose, e in più punti il combatte, e stabilisce anche uno strettissimo vincolo tra l'astronomia, la cosmofisica, e la sua propria metafisica. Ho già detto che il cielo era da lui considerato come uno spazio etereo infinito. I corpi celesti si riferiscono a due classi principali, soli e terre. Le stelle fisse sono soli. Il nostro sole veduto da una stella fissa sembrerebbe una stella fissa esso pure. I pianeti sono terre. Ogni stella fissa ha i suoi pianeti, sebbene non si veggano da noi. Tutti codesti corpi celesti si movono nello spazio che li ravvolge, e si sostengono in virtù della lor gravità. L'esistenza dell'uno è necessaria a quella dell'altro, perchè l'urto degli estremi è indispensabile per la produzione, la conservazione e il moto delle cose. Tutti i corpi celesti sono

Destinat, haud veluti media de plebe, ministrum);
Atque ubi sanxerunt rationum millia veri
Conceptam speciem, facilis natura reperta:
Tum demum licuit quoque posse favore Mathesis
Ingenio partisque tuo rationibus uti,
Ut tibi Timei sensum placuisse libenter
Accepi, Agesiæ, Nicetæ, Pytagoræque.

composti degli stessi elementi, che possono eziandio riferirsi a due generi, acqua e fuoco: in fatto tutto ciò che manda luce illumina, o da se medesimo come il fuoco, o col mezzo del fuoco come l'acqua, o con entrambi i modi. Nega Bruno aversi a distinguere i corpi celesti in superiori ed inferiori, come pensarono gli Aristotelici, e tenta mostrare la poca solidità degli argomenti di que' filosofi in sostegno della opinion loro. Secondo lui, la materia di tutti i corpi celesti si rassomiglia perfettamente. Tutti que' corpi mandano luce; e dov' è luce è anche fuoco, nè il fuoco è in nessun luogo ove pure non sia acqua. Il fuoco è l' acqua formata dall' azion della luce. Se i corpi celesti non altro sembrano che punti splendenti, ne è causa, dice Bruno, l' enorme distanza che li separa dal luogo donde noi li osserviamo. Le macchie della luna sono continenti, e i luoghi lucidi sono mari. Vista dalla luna la terra nostra parrebbe precisamente ciò che a noi pare la luna. Se in vece si guardasse la luna da mag-

giore distanza parrebbe essa pure un punto splendente, come lo parrebbe la terra nostra veduta da un più lontano pianeta. Così visto il nostro sole da una stella fissa non ci parrebbe più grande di essa stella, e se la distanza divenisse maggiore si finirebbe a non vederlo del tutto. Le stelle pertanto che adornano il firmamento non sono semplici corpi lucidi, ma bensì mondi, e la maggior parte incomparabilmente più grandi della nostra terra. In appoggio di ciò Bruno allega l'analogia della maniera, onde i corpi ci appajono ora più grandi ora più piccoli della superficie della terra, secondo che li veggiamo più o men di lontano. Ogni corpo si ritrae sempre verso il suo centro, di mano in mano che noi ci allontaniamo da lui per guardarlo, e, s'egli è lucido, le sue macchie oscure dispajono a proporzione della distanza. Anche il sole non è da Bruno ritenuto soltanto come corpo semplicemente lucido; se quest' astro non contenesse alcune parti ombrate che riflettono la luce, esso non risplenderebbe cotanto;

esso è in gran parte composto di parti acquose, e da ciò viene che il suo calore sia così igneo. Pensa Bruno che la luce ignea non può formarsi senz'acqua, e che l'acquosa non ha bisogno di fuoco. Bisogna che la superficie del sole contenga tante parti differenti quante la nostra terra, altrimenti nessuna creatura vi potrebbe vivere; non è però necessario che tali parti abbiano precisamente la natura che converrebbe che avessero per servir di soggiorno ad esseri della spezie umana; la disposizione particolare della natura del sole può essere del tutto diversa, com'è possibile che le creature in esso viventi abbiano altro meccanismo, altri sensi, ed altro modo di acquistar cognizioni.

L'aria è definita da Bruno una sostanza umida di un corpo sottile, ovvero una sostanza spirituale. L'etere è essenzialmente diverso; codest'etere è una cosa stessa del vuoto o dello spazio assoluto che abbrucia tutti i corpi all'infinito, e che anche si chiama il cielo; la sua essenza è il fuoco, perchè

tutto ciò che contiene è di natura ignea. Lo spazio prende il nome di etere, come quello che viene percorso; lo stesso nome si dà al complesso degli astri, avuto riguardo al moto loro; e lo meritano gli astri medesimi perchè scintillano. Considerando il cielo in un senso ristretto, si può ritenerlo come uno spazio che circonda un astro, e allora vi son tanti cieli quanto sono i corpi celesti: ovvero, in un senso più esteso, come il cielo del cielo, ovvero lo spazio di un sistema solare, come quello del nostro sole co' suoi pianeti; o finalmente, nel significato più ampio di tutti, come il cielo di tutti i cieli, ossia lo spazio immensurabile. Codesto cielo immenso è la residenza della Divinità, che riempie il vuoto, e che è padre infinito ed ineffabile della luce. L'etere serve di abitazione agli Dii di second'ordine, e le stelle alloggiano le anime dei beati. La forza di Dio spande la vita nello spazio immensurabile: imprime agli astri alcuni movimenti, ed anche in maggior numero di quelli della terra

nostra. Bruno congettura che siccome vi è un infinito numero di soli, oltre le stelle fisse da noi vedute, così vi ha una quantità di pianeti, che non cadono sotto i nostri sensi.

Il moto degli astri nello spazio etereo dipende dall'anima che li abita. Il corpo ubbidisce alla leggiera impulsione che quest'anima gli comunica, e lo spazio non oppone il minimo ostacolo al moto. Il sentimento costituisce il principio che forma la base della causa di questo moto. Spinto al più alto grado diventa cognizione, a cui succede il desiderio. La conservazione di se medesimo è lo scopo dell' attività. Una prova che il moto riconosce in ogni cosa l' anima per causa prima si è, che sarebbe sciocchezza l' ammettere che i membri di un animale si movano spontaneamente, e che il supporre un impulso esterno non renderebbe la cosa più intelligibile, poichè tal supposto poserebbe esso pur sopra un altro. L' anima è il principio della vita, per conseguenza anche quello del moto; ma in lei il movere e l'esser

mossa non fanno che una sola e medesima cosa, quanto al soggetto. L'anima vive in se stessa, e move se stessa: la intera sua attività costituisce un moto solo; qualunque differenza esista fra le specie di moto, ciascuna però è in certo modo preformata. Egli è sempre lo stesso operajo, dice Bruno, che taglia, lega, fora, incolla, e sega. In quel modo che il corpo umano è vivente, così lo sono tutte le altre cose, comprese le pietre stesse, che hanno e vita e sentimento. Bruno cita ancora l'osservazione in sostegno di tale asserzione; ma le prove che allega provano quanto poco ei conoscesse la natura. I cadaveri de' buoi, dic' egli, fanno nascere le api; i corpi in putrefazione producono una moltitudine di insetti; gli escrementi degli animali si convertono in vermi ed in mosche; la sabbia e l'acqua divengono rane; nascono al modo stesso i sorci, le tignuole, i serpi e le formiche, di cui si ignorano i germi. Si può dunque in generale considerar l'universo come un animale infinito, nel qual tutto vive in diversissimi modi.

Le parti elementari dell'universo tendono tutte verso la forma ritonda, che è la più perfetta possibile, perchè l'angolare esprime una mancanza. Ogni goccia d' acqua che si stacca da una massa acquosa diventa subito globulosa. Le parti della terra tendono egualmente alla forma ritonda, benchè non giungano a prenderla perfettamente: proposizione che si concilia molto felicemente con le osservazioni più moderne sulla figura della terra, e co' risultamenti che se ne sono cavati. Io non posso qui trattenermi sopra alcune altre ipotesi di Bruno, come quella sulla gravità della terra, che è tra gli elementi il più leggero e non il più pesante, sull' altezza dell' acqua e suoi rapporti con la terra, sulla natura degli elementi e loro reciproca combinazione, sulla natura delle comete, ch' egli risguarda come pianeti descriventi le orbite intorno al sole come gli altri pianeti conosciuti, e che non per altro a noi sembrano essere astri di una specie particolare fuorchè per non aver noi il potere di osservarne il moto,

e finalmente sulla copula de' mondi, analoga a quella degli animali e dell' uomo.

Bruno finisce per riferire tutte le sue idee cosmofisiche ed astronomiche al resultato principale della sua filosofia: tutto è infinito ed uno. Se il mondo fosse finito, l'uomo che tende verso l'infinito, giusta la sua natura, sarebbe più perfetto della Divinità; Dio parrebbe dominato dalla gelosia, che lo indurrebbe a ristringere la sua stessa bontà; ei non può manifestare la sua maestà infinita fuorchè nell' infinito. L'infinità di Dio nell' infinito è la presenza sua per tutto. Dio esiste in tutto, ma non sopra tutto o fuori di tutto, come l' essenza non è sulla cosa, o al suo esterno. La natura non esiste fuori di ciò che è naturale, nè la bontà fuori di ciò che è buono.

Difese Bruno anche in un' altr' opera l' infinità dell' universo, la pluralità dei mondi, abitati come il nostro da creature viventi e ragionevoli, ed i punti essenziali del sistema di Copernico. Questo libro intitolato: *La cena delle Ceneri*

fu scritto e pubblicato verso la stessa epoca del precedente (1). A me basta il citarlo. Bruno gli diè questo titolo, perchè suppone che i dialoghi si tenessero a tavola il mercoledì delle Ceneri.

Debbo parimenti far conoscere due celebri opere uscite dalla penna di questo stesso filosofo, e che trattano della morale sotto il velo dell'allegoria. La prima è intitolata: *Degli heroici furori*, ed è in due parti, ciascuna delle quali contiene cinque dialoghi. Bruno stesso ne descrisse brevemente il contenuto nella epistola dedicatoria diretta a sire Filippo Sidney. L'oggetto di questo

---

(1) Questo libro comparve a Parigi nel 1584. Brucker cita un' edizione del 1580, che probabilmente non esiste, e che non aveva veduto, come non avea veduta quella del 1584. E l' Haym non conosce che questa. Vogt assicura di avere inutilmente cercata l' edizione del 1580 ne' cataloghi delle più ricche biblioteche. Si può tuttavia assicurare in favore della sua esistenza che l' opera comparve prima del libro *Della causa, principio ed uno*, che vide la luce nel 1584: perocchè Bruno nel primo dialogo di quest' ultimo libro si giustifica delle false interpretazioni che si erano fatte del trattato *La Cena delle Ceneri*.

trattato è quello di far vedere come si possano conciliare i desiderii sensuali e le passioni con gli sforzi più nobili della ragione, e come sia possibile di convertir l'entusiasmo o il furore delle passioni, e segnatamente dell'amor fisico, in un sentimento degno della ragione ed in un vivo entusiasmo per l'amor celeste, che Bruno chiama *heroico furore*. Ei parla assolutamente nel senso de' nuovi platonici, e particolarmente di Plotino e de' suoi partigiani. Lo stile conviene perfettamente al soggetto, ed è pieno di vita e di fuoco, anzi dettato da un entusiasmo il più dichiarato. Per raccomandare codesto amore spirituale, nel quale il contrasto delle passioni debbe sciogliersi, affinchè la natura fisica dell'uomo si ponga in armonia con la sua natura ragionevole, Bruno dipinge il conflitto delle affezioni puramente sensuali sotto l'immagine di una guerra, e deplora la follia e sventura di colui che ligio ad una passione che il domina si trova così in istato di guerra con se medesimo: adopera i più risentiti colori

nel quadro che fa del disprezzo che ispirar deve il godimento de' grossolani piaceri dell'amore, e in cui raduna tutte le ridicolaggini, gli inconvenienti, i vizi e le disgrazie, che son conseguenze della passion per le donne. All' incontro nulla risparmia per rendere più seducente la pittura dell'amore puramente spirituale, e l'orna di allegorie prese dalle relazioni che l'amor fisico stabilisce fra i sessi, alle quali dà una interpretazione tutta diversa e mistica. Quando l'estro suo lo trasporta ei sfoga i suoi sentimenti in varj sonetti che introduce nel dialogo, e molti de' quali contengono bellezze poetiche non comuni. L'opinione, per quanto pare, ch' egli si era formata del senso e dell' oggetto della Cantica delle Cantiche gli ispirò l'idea di quest' opera, nella quale introdusse per molti passi del poema attribuito a Salomone, incorporandoli alle sue mistiche visioni. Ebbe anzi dapprima intenzione di intitolar *Cantica* il suo libro, ma nel ritenne il timore che il parallello tra la sua produzione e la Cantica delle Cantiche non offendesse

la delicatezza de' bigotti. Riconobbe poscia egli stesso che ad onta dell' analogia generale dello scopo e del contenuto delle due opere, esse differivano del tutto rispetto all' esecuzione, e ciò finì di persuaderlo a dare alla sua un titolo particolare.

Il suo *Spaccio della bestia trionfante* alzò molto maggior grido che il libro precedente, e sicuramente più pel titolo che per la materia che vi si tratta (1); o almeno è certo, che quando gli scritti di Bruno furono diventati somme rarità

---

(1) Questa è la più rara di tutte le opere di Bruno. Nel 1750 ne comparve una traduzione francese. Il traduttore dice che in una vendita fatta a Parigi venne comperata insieme alla *Cena delle Ceneri* per mille duecento lire. Io non capisco come molti dotti abbiano dubitato che Bruno ne sia veramente l'autore. Il titolo, la dedicatoria a Filippo Sidney, il contenuto, lo stile, e la maniera originale, tutto si unisce per dimostrarne l'autenticità. Nella lettera a Sidney trovansi alcuni cenni del motivo che indusse Bruno a lasciar l'Inghilterra, il cui soggiorno gli avea procurato tanti vantaggi. Egli ebbe una vivissima disputa con Folco Grivel, amico intimo di Sidney, che gli tolse il suo appoggio, e di cui, giusta tutte le apparenze, perdette in gran parte la benevolenza, cosicchè non gli fu più possibile di rimanere più lungamente nella Gran Brettagna.

letterarie, il titolo di quest' opera, che pareva una satira della corte di Roma o del Papa, e di cui si ignorava il vero contenuto, contribuì specialmente a farla porre nel numero delle più celebri produzioni di letteratura, insieme al libro *De tribus impostoribus*, ed altri siffatti. Ella è composta di tre dialoghi, e Bruno ne spiega ampiamente l'ordine e l'oggetto nella epistola dedicatoria. Ei voleva farla servire da prologo alla filosofia morale, come usa il musico di preludiare prima di eseguire una sinfonia, e il pittore di fare sulla tela un abbozzo avanti cominciar la pittura. L'intenzione di Bruno era dunque di esporvi i principj della morale, cioè le principali virtù ed i principali vizj, ne' loro mutui rapporti e reciproco annodamento, al qual effetto si vale della seguente allegoria. Introduce Giove, che pentito di aver popolato il cielo di una moltitudine di animali nocevoli, cioè i vizj sotto la forma di ventotto costellazioni, progetta di cacciarneli, esiliarli in alcune contrade della terra, e porre in luogo loro le virtù, le quali

bandite già da gran tempo dal cielo erravano sparse all'azzardo.

Qui Giove non rappresenta il principio supremo, o la causa primordiale del mondo, ma è un essere soggetto, come l'uomo, al cangiamento ed alla morte. Ha egli una idea della sua propria natura, di quella dell'universo, e del rapporto che passa fra loro; sa che abita in lui un principio che costituisce l'uomo vero, che non è un resultato o un accidente della sua composizion materiale, ma che forma in lui la divinità particolare, causa interna dell'armonia; non ignora che tal principio può esistere senza il corpo, e che lo stesso corpo, ch'ei regge, e conserva con la sua presenza, e che il suo allontanamento riduce alle parti costituenti grossolane che il formano, può parimenti sussistere senza lui, quanto alla sostanza; sa che tale principio, nella qualità sua di reggitore e formatore, è più nobile del corpo; ma che egli stesso è sottoposto ad un'altra azione della giustizia suprema del mondo, e che i suoi desiderj

disordinati possono farlo colpevole e procurargli castigo; che allora la giustizia del mondo lo esiglia in un altro corpo di specie inferiore, in cui prova pene e tormenti, perchè la sua cattiva condotta gli fa perdere il diritto di occupare un posto più rilevato. Se un uomo si è nel corso della sua vita abbandonato ad una sfrenata licenza di piaceri animaleschi, il destino gli assegna dopo morte una prigione corporea proporzionata a' suoi misfatti. L'anima sua riceve quegli organi che le fanno d'uopo nel nuovo corpo, e percorre così diversi stati, ora migliori or peggiori, secondo ch'ell'abbia bene o mal corrisposto alla sua destinazione nella vita precedente. Bruno lo prova allegando che durante la vita dell' uomo il carattere subisce spessi cangiamenti in bene o in male, e che l'uomo si avvicina o si allontana colle sue passioni da tale o tal altro animale, cui pria si accostava o differenziava. Noi veggiamo l'uno o l'altr'uomo avere nella sua voce, ne' sguardi, ne' desiderj, nel temperamento qualche cosa di comune

coll' aquila, col cavallo, col porco, col-l'asino, o con altro animale. Possiamo quindi conchiudere assai verisimilmente essere in essi un principio, in virtù del quale essi abitarono altra volta l' uno o l' altro di cotali animali, o vi saranno un dì confinati, ove non pensino a nobilitarsi con uno studio continuo e profondo, non lascino tutti i desiderj animaleschi mercè la più severa moderazione, e non portino in somma qualche modicazione alla sorte che loro sovrasta con la pratica esatta di altre virtù.

Bruno si vale di qnesta ipotesi, sulla quale insiste di molto, per giustificar le querele che Giove fa sulla maniera con che fino ad oggi governò il mondo. Giove pare come un Dio che per un lato ha splendide qualità ed opera conformemente a sì nobili sentimenti, ma per l' altro lato ha qualche momento di fragilità, durante la quale si abbandona alle sue proprie passioni, e per conseguenza si immerge ne' vizj. Egli è dunque l'immagine dell' uomo, sino a tanto che il suo spirito si trova unito alla ma-

teria variabile ed imperfetta. Giove move e regge il cielo. Così ogni individuo della specie umana rappresenta una specie di mondo e d' universo, in cui la ragione tiene il luogo di Giove, e regola i rispettivi rapporti de' vizj e delle virtù. Al par di Giove, ciascun uomo nasce, scorre i periodi della infanzia e della gioventù, arriva agli anni di forza e di virilità, e perde in vecchiezza la sua energia. Ora egli è innocente ed ora vizioso, ora temperante or lascivo, ora giusto or ingiusto. Non persiste nel cammino del bene quando vi è costretto dalla dissipazione delle sue forze o dal timore della giustizia del mondo, le cui minacce lo atterriscono. Tutta l' allegoria di Giove e della sua condotta non ha dunque altro scopo che quello di esporre un uomo il qual rifletta sullo stato in cui la sua moralità si trovò fino ad oggi, e prenda fermo proponimento di correggerla e riformarla interamente.

Per porre ad esecuzione il disegno già da gran tempo stabilito, Giove sceglie il giorno, in cui si celebra in cielo la vit-

toria sui giganti, ai quali fanno gli Iddj una guerra interminabile (emblema dell'eterno contrasto della ragione contro i vizj e le passioni disordinate). Bruno fa quasi sempre annunciare le risoluzioni del signor degli Iddj da Momo, che le espone alle Divinità, l'assemblea delle quali è una immagine delle riflessioni interne di Giove. Si delibera sopra ciò che convien fare: tutte le voci appoggiano il progetto, e ognun si dispone ad impiegare tutte le sue forze. L'affare è discusso nel consiglio degli Iddj, non già dopo la cena o durante la notte, senza il sole della intelligenza e senza il lume della ragione, nè il mattino a digiuno, epoca del giorno in cui lo spirito non è per anco vivificato e fortificato dal calore del cielo; ma dopo il desinare, vale a dire quando gli Iddj hanno mangiato l'ambrosia dello zelo coraggioso, e bevuto il nettare dell'amor celeste, nel momento per conseguenza in cui la mente è meno esposta ad illudersi, e in cui si giunge più facilmente a scoprire la verità in tutta la chiarezza de' suoi raggi.

Dopo ciò l' animal trionfante viene espulso dal cielo, e toltagli ogni speranza di rientrarvi. Si scacciano i vizj che avevano sino allora regnato e incatenata una parte della Divinità, la ragione scuote il giogo de' suoi errori, e si riveste degli ornamenti della virtù, sì per amore del bello che è essenziale alla bontà ed alla giustizia naturale, come per effetto di una volontà conseguente che ne è il frutto, per odio alla laidezza che è contraria alla beltà morale, o per timore del disgusto che accompagna l' assenza di questa. Tutti gli Iddj approvano un siffatto procedere, e lo sostengono con tutto il poter loro, vale a dire, che le forze dell' anima si riuniscono per eseguir la grand' opera e mantenerla; che i sensi, la ragione, la riflessione, la memoria, la facoltà di desiderare, quella di sentir passione, quella di agire, quella di risolvere, sono convertite in tanti Dij da Bruno, il quale le personifica sotto i nomi di Mercurio, Pallade, Diana, Cupido, Venere, Marte, Momo, ed altre Divinità.

Passa allora Bruno a descrivere l'animal trionfante che fu cacciato dal cielo. *L' Orsa minore.* In suo luogo, nella più elevata regione del cielo, appare la Verità, degna di cotal preminenza che la pone al di sopra di tutte le cose, delle quali ella è l' essenza, la necessità, la bontà, il principio, il mezzo, la fine e la perfezione. Ella si genera nel campo delle considerazioni metafisiche, morali, e teologiche. Veggonsi partir dal cielo insieme all'Orsa la contraddizione, la falsità, l'impossibilità, il caso, l' ipocrisia, la perfidia, e lo spergiuro. Il surrogamento dell' Orsa maggiore rimane sospeso per ragioni particolari. *Il Dragone* è surrogato dalla prudenza, che in tal modo si trova a portata della verità, e che è accompagnata dalle due sue ancelle la dialettica e la metafisica. Ell' ha alla sua diritta l' arte del sofista, la falsa sottigliezza e la malignità; a sinistra l' inezia, l' infingardaggine e l' imprudenza. Al contrario il cieco caso, la mancanza di circospezione e la negligenza cadono nell' abisso con tutti i seguaci loro di di-

ritta, e di manca. *Cefeo.* Dal luogo che esso occupa prima dell'esiglio veggonsi partire i sofismi, l'ignoranza volontaria, e la confidenza insensata, insieme a quanto lor si aggira d'intorno; e invece loro sottentrano la saggezza compagna della prudenza, che racchiude nella sua sfera tutto ciò che è divino, naturale, morale, e ragionevole. *L' auriga.* La legge prende il posto che dapprima occupavano l'Auriga e il suo carro, onde avvicinarsi alla verità. Vederem poscia com' essa determinò il gius divino, il naturale, quel delle genti, il civile, la morale, la politica e l' economica; cognizioni per lo cui mezzo la mente discende sino al punto più basso, e sino al più alto si eleva, e che le servono a pesare i suoi rapporti co' suoi simili, non che a rientrare in se stessa. Il cielo è allora abbandonato dal tradimento, dal delitto, dalla intemperanza, dalla lascivia, e dal falso straordinario con tutto il loro codazzo. *La Corona.* Dove la Corona risplende presso la Spada nell' universo boreale appare il giudizio, effetto immediato della legge e

della giustizia; ed è composto di cinque parti, cioè esposizione, esame, decisione, applicazion della legge ed esecuzione; la Corona indica la ricompensa del merito; e l' ingiustizia con tutto ciò che le appartiene è costretta partir dal cielo. *La Spada*, rappresenta il castigo di coloro che infrangon la legge; pare in questo luogo che Ercole, armato della sua clava, si faccia largo nella disputa che regna tra la povertà e la ricchezza, l' avarizia e il buon cuore, per collocarsi in una specie di rocca, ove si vede poi venir assediato il diritto, e resistere, e conservarvisi; alla sua diritta stanno atterrate la barbarie, la rabbia e la crudeltà; a mano manca cadono la poltroneria, la debolezza e pusillanimità; tutt' intorno s' aggirano l' audacia, l' ardimento, la pretensione, la confidenza insolente; e di rimpetto stanno la viltà, il timore, l' irresolutezza e la disperazione. *La Lira.* In vece della lira di nove corde sta Mnemosine colle nove Muse sue l' Aritmetica, la Geometria, la Musica, la Poesia, l' Astronomia, la Sto-

ria, ec. La madre si occupa dell' intero universo, e ciascuna delle figlie coltiva un campo particolare. All' aspetto loro fuggono l' ignoranza e la pigrizia, che immergono gli esseri ragionevoli nello stato di animalità. *Il Cigno* è surrogato in cielo dal pentimento, dal rinnovamento, dalla palinodia e dalla riforma, dalle quali scappano l' acciecamento, l' eterodossia e l' imprudenza, che piombano nell' abisso dell' errore e della illusione. *Calliopea* con l' arroganza, con la presunzione, e col suo vanaglorioso corteggio ritirasi confusa all' approssimarsi della maestà, della gloria, della dignità, della celebrità, che co' seguaci loro fanno l' ornamento della semplicità e della verità. *Perseo* si rallegra della sua vittoria sulle Gorgoni perchè ne consacra i trofei alla vigilanza, all' amore della fatica, all' applicazione ed alla occupazione, giusta gli stimoli dello zelo e dell' entusiasmo. Quì Bruno manifesta idee eccellenti sulla maniera di eccitare il gusto del bene generale, sulle felici conseguenze della salute e della attività per le arti, le scoperte,

e i progressi delle ricerche scientifiche. Gli ostacoli sono da un lato la sregolatezza, l' infingardaggine, e la vana apprensione; dall' altro l' agitazione, la curiosità inutile, lo spirito di controversia, la critica maligna e la sottigliezza. *Trittolemo* vede porsi in suo luogo l' umanità e sua famiglia, i buoni consigli, i soccorsi, l' affabilità, l' amenità; e tutto ciò che spetta a ben intera filantropia. L' invidia, il piacere del male, e la malvagità sono le sue dichiarate ed irreconciliabili nemiche. Al *Serpente* è sostituita la sagacità, l' accoglimento amichevole ed altre buone qualità, che dipendono dalla prudenza, e che scacciano le contrarie a loro. In vece del *Sagittario* si vede la scelta matura e l' attenzione, le quali non conseguono giammai lo scopo loro se non bandiscono la calunnia e gli altri figli dell' odio, della gelosia e della vendetta, con tutti i loro raggiri e spionaggi. Il *Delfino* cede il suo luogo all' amicizia, all' urbanità, ed ai buoni servigj, che espellono la inquieta e nemica turba delle querele e dissensioni. Il

luogo ov'era l'*Aquila* con l'ambizione, l'oscurità, la temerità, la tirannia, l'oppressione, e l'usurpazione, diventa il soggiorno della magnanimità, della vera grandezza, della nobiltà de' sentimenti, della dignità, e di tutti i vantaggi che formano l'importante lor seguito. *Pegaso* è surrogato dall'entusiasmo, dalla ispirazione, dall'estasi, e dalla divinazione, che cacciano il calor momentaneo, la demenza, la collera, i sentimenti bizzarri, e le idee singolari, cagionate da perturbazione di mente, e da straordinaria malinconia. *Andromeda*, seguita dalla ostinazione, e dalla insensata credenza, sorelle dell'ignoranza, si allontana per lasciar luogo alla condiscendenza ed alla dolce speranza, che i buoni principj ispirano. Il *Triangolo* si distacca dal cielo per cedere il passo alla fedeltà, alla perseveranza, all'amore sincero, ed alla pura verità, da cui stanno rispettosamente distanti la frode, l'astuzia, e l'incostanza. Il sito dell'*Ariete* è preso dalla subordinazione e dalla gerarchia de' poteri e delle dignità tem-

porali o altre, che si contengono ne' limiti del dovere, dell' ubbidienza e della emulazion virtuosa; esse rispingono il cattivo esempio, lo scandalo e lo spirito di partito, che sono padri della discordia, dell' apostasia, e della eresia. Il *Toro* pare destinato a venire sostituito dalla pazienza, dalla tolleranza, dalla longanimità, e dal sentimento di uno sdegno giusto e moderato, che fanno dileguare l' ira sfrenata, l' indignazione, lo spirito querulo, i lamenti ingiusti, e gli inopportuni gridori. Le *Plejadi* cedono il sito loro all' unione, allo stato civile, alla ben ordinata radunanza dei popoli in repubblica o del clero in chiese: ivi abita l' amor moderato, ivi la confidenza reciproca; e più non vi resta spirito di partito, fazioni, triumvirati, nè veruno de' funesti consigli che ne risultano. Subentrano ai *Gemelli* il puro amore, l'amicizia e la pace; que' banditi si ritirano con la parzialità e la caparbietà, i cui sforzi sono tutti ingiusti e contraj alla ragione. Il *Cancro* strascina con se il biasimo, il ritorno indegno ai

vizi, e la cessazione dalla fatica, che annunciano un debil coraggio ed un cuore senza generosità: e veggonsi in vece salire al cielo il ritorno al bene, la repressione del male, e l' abbandono d' ogni falsità, che provano le buone intenzioni ed un lodevole pentimento per principj, e che sono accompagnati da una costanza eroica nella pratica della virtù. Partono col *Lione* il terrore tirannico, lo spavento, la considerazione pericolosa e detestata, e la stolta vanità, i quai mostri, cinti dai sospetti e dalla paura vengono abbattuti dalla grandezza d' anima, dalla compassione, dalla grazia e dal piacere d' essere piuttosto amato che temuto, co' quali vanno la sicurezza, la calma, ed il riposo. Alla *Vergine* si uniscono la continenza, la castità, la modestia, il pudore, e la lealtà, che trionfano de' vizj contrarj. Nel segno della *Libra*, che fu sempre l' immagine della giustizia, dell' equità, della grazia e della riconoscenza si trova l' uniforme riparto delle testimonianze favorevoli, l' equità nelle ricompense, e

la giustizia ne' cambj, senza che più rimanga un angolo per l' ingiustizia. In vece dello *Scorpione*, cui seguivano gli ingiusti applausi, l' impuro amore, la furberia e il tradimento, veggonsi le virtù opposte, che sono figlie della semplicità, della sincerità, e della verità. Il *Sagittario* divien figura della ragione e della volontà formate dalla contemplazione e dallo studio; e ne son cacciate l' ignoranza e le fantasticherie vuote di senso. La casa del *Capricorno* è occupata dalla moderazione, madre di gran numero di virtù; le principali sue figlie sono la pulizia e l' urbanità, che escludono la durezza e l' asprezza de' modi. Nell' atto che i *Pesci* sloggiano dal segno loro, ne partono pure il silenzio sprezzante, la bassa gelosia, e la misantropia, e vi sottentrano il silenzio saggio, la circospezione e la pazienza, dall' aspetto de' quali fuggono il baccano, la frivola facezia, e tutto ciò che esprime una inconsiderata condotta. Il sito ove era in cielo la *Balena* diventa dimora della soddisfazione del cuore, che abita,

tra la calma e la pace, e tien lungi da se l' agitazione e il turbamento dell' animo. Il divino ed ammirabile *Orione* vede la vera forza e la verità succedere alla fraude, alla finezza, ai falsi miracoli, che sono produzioni dell' orgoglio e del ciarlatanismo, e sterili tentativi delle forze sì visibili che invisibili tendenti al trionfo della menzogna. Quanto al fiume *Eridano* promette Bruno di cogliere un' altra occasione per comunicare alcune notabili idee che lo riguardano. La mal fondata paura, l' avvilimento, il tremore, la diffidenza, la disperazione e il timore senza causa vanno a nascondersi con la timida *Lepre*, scorgendo la prudenza e l' attento contegno, che fanno parte del seguito della vera fama e dell' onor vero. Il gran *Cane* sta in atto di inseguire la lepre; rappresenta per tanto l' esatta osservazione, la vigilanza, l' amor dello stato, l' odio ai tiranni, lo zelo e la sapienza; ai quali Giove aggiunge pur l' eroismo. Tutto ciò che si chiama ferocia, e che è simbolo del carnefice anzi che dell' attento cac-

ciatore, prende la fuga. Il *Cane* minore, mena seco partendo la bassa adulazione, e vanno in suo luogo la dolcezza, l' amabile civiltà, la provenienza, e la pietosa umanità. La nave *Argo* si sommerge nel mare con la sordida avarizia, colla cattiva fede in commercio, coll' avidità vergognosa, e colla pirateria; mentre la liberalità, il desiderio d' obbligare, la savia economia, l' esattezza a mantener le promesse, e tutte le virtù che dipendono dalla probità nel traffico e ne' cambj fanno il trionfante loro ingresso nel cielo. Dove l' *Idra* lentamente si arrampicava, la sagacità che tutto pesa. la saggia circospezione e la prudenza in tutta la sua energia, entrano in vece della indifferenza negligente della vecchiezza. Insieme al *Corvo* si leva dal cielo il ciarlare importuno, lo sporco inganno, la negligenza delle occasioni, e la gola; al luogo de' quali succedono la scienza divina dell' avvenire, e la cognizione degli augurj, con retta intenzione adoperati da una religione saggia o da un regolare governo. La *Tazza* era stata

fino allora in compagnia di una turba di disordini, frutti della libidine e della crapula, e sono ora surrogati dalla continenza e dalla temperanza. Il *Centauro*, nella sua qualità di Semi-dio, ha qualche analogia con la divina parabola, coi misterj, con le favole morali e col servizio divino; dileguansi insieme a lui i racconti ridicoli, le matafore assurde, le spiegazioni sprovviste di senso, le false applicazioni, le irregolari riforme, la apparente purezza delle dottrine, le sette funeste, e tutto ciò che produce la confusione e il disordine favorendo la malvagità, e permettendo di acciecar gli ignoranti. Con l' *Ara* si innalzano la religione, la fede e la pietà; dal suo angolo orientale cadono la crudeltà co' furori ch' ella ispira, e i pregiudizj co' lor cupi veli; dall' occidentale cade la barbara empietà con tutte le follie dell' ateismo. La *Corona australe*, simbolo della ricompensa, dell' onore, e della celebrità, annuncia i frutti delle virtù che lunghi sforzi e vivi contrasti costarono. Col *Pesce australe* abita il senti-

mento puro è dolce de' servizj meritorj che empie l'anima di ineffabile gioja. Imbevuta di tal sentimento non invidia a Giove nè la sua ambrosia nè il nettare. Esso è lo scopo delle fatiche, la ricompensa di tutte le procelle, per cui si è passato. Là trovasi il letto della voluttà, soggiorno del riposo e dell'estasi, dove si gode pienissima sicurezza.

Il presente compendio prova che Bruno non ebbe altra intenzione che quella di descrivere i vizj e le virtù, e dare maggiore interesse alla sua descrizione coprendola del velo dell'allegoria. Egli non fa menzione veruna nè di principj nè di regole della morale Non si può contrastargli il merito di aver disegnato un quadro veramente parlante de' vizj e delle virtù, dipinti ciascuno co' tratti particolari che lo qualificano, ma bisogna pur confessare che l'idea dell'allegoria non è delle più felici, imperocchè l'esecuzione dovea riuscir fredda e pesante, come diffatto è al sommo grado. Spesso i simboli non hanno un immediato rapporto con gli oggetti che debbono indi-

care. Non è raro che le analogie sieno tolte troppo da lungi, forzate, e perciò poco atte a gustarsi. Altronde Bruno si è servito di simboli differentissimi per esprimere la stessa idea, locchè si rendea necessario per l'obbligo di conformarsi al sistema una volta adottato; ora, un cotal diffetto, benchè inevitabile, rende l'allegoria diffusa e contraddittoria con con se medesima. Gli stessi vizj e le stesse virtù si incontrano in molte costellazioni, la cui descrizione obbliga a ripeter la loro, che già erasi data. Tal'è la causa principale della pesante prolissità dell'allegoria. Ma considerando l'opera sotto un punto di vista generale, essa dà un'alta idea de' sentimenti morali dell' autore; attesocchè Bruno vi esprime vivamente il suo rispetto per la vera virtù, l'odio suo pei vizj, e il profondo disprezzo che l'ipocrisia gli ispira. È dunque lecito di considerare le colpe da esso lui commesse nel viver suo più presto come effetti di un temperamento ardente e passionato, agl'impulsi del quale la sua ragione non sem-

pre sapea resistere, che come conseguenze del suo carattere morale. Del resto, malgrado il gusto che allora si aveva per le allegorie, la noja incomprensibile che questa produsse contribuì di molto a far dimenticare l'opera sua, i cui esemplari andarono quasi tutti smarriti, e divennero col tempo sì rari, che, giudicandosi dal solo titolo, fu creduto che trattasse di tutt' altra materia che di quella che realmente ne forma il soggetto.

Alcuni anni dopo la morte di Bruno comparvero ancora due scritti filosofici usciti dalla sua penna. Il primo (*Summa terminorum metaphysicorum*) è una raccolta di lezioni da lui dettate a' suoi scolari nella città di Vittemberga. Esso contiene i commenti, la maggior parte aristotelici, sulle idee logiche ed ontologiche. Nondimeno Bruno vi devia molto dal filosofo greco, rispetto ad alcune idee principali, che avevano grande importanza pel suo sistema particolare; tai sono, fra le altre, quelle di sostanza, di materia, ec. Questo libro può servire d'introduzione a

tutte le opere del filosofo calabrese. Vi si trova annesso un trattato aforistico, e molto istruttivo intorno alla cosa primitiva, cioè Dio, alle cose individuali, ossia, come Bruno la chiama egli stesso: *Praxis descensus seu applicatio Entis.* Gli articoli vi sono disposti nel seguente modo: *De Deo seu Mente. Substantia: Veritas. Bonitas. Principium. Caussa. Elementum. Materia. Quantitas. Potentia. Actus. Perfectio. Cognitio. Voluntas. Relatio. Actio. Passio. Dare. Accipere. Habere. Medium. Instrumentum. Finis*, ec. Io credo che il suo panteismo non sia in nessun luogo esposto sì chiaramente come in questo opuscolo, che serve anche a provarci come l' autore presentasse ed ornasse il suo sistema nelle lezioni accademiche, senza ferire la teologia protestante che allor dominava. Il secondo libro postumo di Bruno (*Artificium perorandi*) si qualifica abbastanza col solo titolo, ed io non ne parlerò, dacchè ne ho già descritti parecchi altri che versano sulla stessa materia.

Non è questo il luogo di esporre una

critica ragionata e compiuta del sistema metafisico di Bruno. Già dissi ch' ei vi fu condotto dal platonismo. La sua Divinità è l' idea suprema, nella quale l' essere, la forza, l' effetto, la verità, la bontà, in somma tutto, non fanno che una sola e medesima cosa. Lo stesso universo infinito non è altro che codesta idea suprema; in lei viviamo, esistiamo, siamo. Come l' idea primitiva contiene tutte le idee possibili, così la cosa primordiale abbraccia tutte le cose possibili; ma l' idea primitiva e la cosa primitiva e la cosa primordiale non differiscono l' una dall' altra. Il panteismo di Bruno è un realismo obbiettivo perchè è un idealismo obbiettivo, ed è un idealismo obbiettivo perchè è un realismo pure obbiettivo; esso è l' *io* obbiettivo infinito, in cui l' essere e il pensare sono una cosa sola, che solo ha la realità vera, e che non esprime la pluralità delle idee o delle forme che come immagin sua, suo disegno, sua ombra nello spazio immensurabile. L' *io* non ha vera esistenza se non in quanto è

nell' obbiettivo; e rispetto alla vera esistenza dell' *io* subbiettivo, essa non è altro che una traccia, un segno della esistenza reale. La sana filosofia gusterà sempre assai più queste idee di Bruno, che quelle di Giovanni Amadeo Fichte, il quale fondò il suo sistema sopra un panteismo subbiettivo.

Considerando però tanto Bruno che Fichte, sia come uomini, sia come filosofi, fa sorpresa la somiglianza che tra essi passa, e che fornirebbe ampia materia a un parallello storico molto interessante, se mi fosse permesso di istituirlo e di spiegarlo in questo luogo. Io mi limiterò adunque a indicare que' tratti principali, che sono comuni a loro rispetto allo spirito, al carattere, ed alla condotta. Ad eguale talento per le alte speculazioni entrambi accoppiarono lo stesso entusiasmo per ciò che essi credettero essere la verità, e un pari gusto bizzarro per un inutile neologismo, fuor di luogo, anzi pure contrario allo scopo, che si proponevano di conseguire. Il primo professò effettivamente un cieco

partito per l'arte di Lullo; l'altro affettò una predilezione esclusiva pel metodo delle antitesi, e delle sintesi. Dotati di una dirittura e di una eguale affabilità di carattere, quando discutevano con la calma e il sangue freddo della ragione, ambedue furono incapaci di trattenere il torrente della immaginazion loro, e di frenar la foga delle passioni; quindi furono divorati da una egual sete di riputazione, e affettarono una stessa ostentazione, una stessa oscurità nelle loro espressioni, ed una stessa presunzione. Entrambi vollero passare per le sole guide infallibili nell'impero delle ricerche, trattarono con distinzione coloro che dichiararonsi ciecamente proseliti loro, ma scatenaronsi anche con trasporto e disprezzo contro quelli che osarono contraddirli, e con cui spesso combatterono per vere puerilità. Entrambi parimenti non poterono sopportare che i loro vicini, colleghi, ed amici ardissero non venerarli in tutto e senza restrizione. Affettarono entrambi di proclamare altamente i loro principj morali e reli-

giosi, ed errarono di città in città, predicando per tutto i dommi della loro filosofia. Ognun d'essi pubblicò egualmente nove libri sulla propria dottrina, e in ciascuna città ove momentaneamente fissò suo soggiorno. Sdegnarono entrambi que' dotti consecrati ad altri rami dello scibile umano, e raccolsero per parte di questi le stesse pubbliche testimonianze di disprezzo. Entrambi finalmente nodrironsi della speranza chimerica che le opere loro eserciterebbero una prodigiosa influenza sui loro contemporanei e sulla posterità; e nondimeno egli è verisimile che fra un secolo i libri di Fichte non saranno men rari di quei di Bruno. In somma il parallello sarebbe compiuto, se non mancassero a Fichte le cognizioni profonde che Bruno aveva nell' antica letteratura e filosofia, nelle matematiche, nella fisica, e nella astronomia.

Cap. II.

Girolamo Cardano.

Un po' più antico di Bruno, ed assai più originale sì per ingegno che per carattere, fu Girolamo Cardano. Ei nacque in Pavia nel 1501 da nobil famiglia. In età di quattro anni suo padre, avvocato a Milano, lo fece andar colà. La sua costituzion fisica e la sua educazione contribuirono certamente di molto a dare una piega assai singolare alle opinioni che abbracciò. Sua madre avea già tentato più volte, durante la gravidanza, di far perire il bambino che portava nell' utero, ma non potè riuscirvi, e i suoi tentativi non altro gli fruttarono che un parto più laborioso. Dovette poscia Cardano soffrir non poco dall' umor acre e spesso crudele di suo padre, i cui cattivi trattamenti, congiunti alla vivacità del suo temperamento, all' esaltazione della sua immaginazione ed alla sua naturale energia, produssero in lui

quella ineguaglianza e bizzarria di carattere, e maniera di vedere, che lo rendono unico nel gener suo, e di cui la sua vita, scritta da lui medesimo, offre sì gran numero di esempj. Suo padre gli ispirò assai presto il gusto per la magia e l'astrologia, e la superstiziosa opinione che si possa aver commercio con gli spiriti. Giunto a più matura età, ora abjurò ed ora ripigliò questo pregiudizio, secondo che le impressioni della gioventù, e l'immaginazione, o l'osservazione e le riflessioni di una mente tranquilla dominárono alternativamente in lui. Il padre suo credeva di avere un Genio tutelare; Cardano ebbe poi la stessa credenza riguardo a se, e parla anche più volte de' colloquj ch' egli tenne con codesto Spirito, di cui però nega in alcuni libri l'esistenza. In età di venti anni studiò filosofia e medicina a Pavia, ove spiegò parimenti Euclide, perocchè suo padre gli aveva insegnato i primi elementi delle matematiche. Continuò poi gli stessi studj a Padova, ove prese il beretto dottorale in medicina

nel 1525, cui si era consecrato contro volontà del padre che il destinava al foro. Nel 1538 divenne professore di matematica a Milano, nel 1539 venne aggregato al collegio de' fisici di essa città, e cominciando dal 1543 vi insegnò pubblicamente la medicina. Chiamato in Danimarca con condizioni vantaggiosissime, rifiutò l' offertagli cattedra, sì attesa l' asprezza del clima, come per non cangiare di religione; locchè era più effetto di superstizione che di sincero attaccamento ai dommi della Chiesa cattolica. Nel 1551 fece un viaggio in Iscozia, ma poco stette a tornare a Milano. Dieci anni dopo i Bolognesi gli offersero una cattedra nella università loro, dove dettò medicina sino al 1570. A quell' epoca venne arrestato, ma presto fu sciolto, sotto precetto però di non uscir di casa. Ma egli partì di Bologna nel 1571, e andò a Roma, dove fu pur ammesso al collegio de' medici, ottenne una pensione del Papa, e morì nel 1575.

Cardano annoverava egli stesso frà le maggiori disgrazie che sostenne nel corso

della sua vita, l'impossibiltà in cui fu di aver commercio con donne prima del suo matrimonio, il cui nodo contrasse in età di trentun' anno; lo sciagurato destino del figliuol suo primogenito stato avvelenato da sua moglie, che venne perciò strangolata in prigione; la carcere cui fu condannato egli stesso; e finalmente le malvagità e cattivi diportamenti del suo figlio cadetto, cui fece mozzare un orecchio per castigarlo, e poi fu costretto di scacciare e di diseredare. Scorgonsi facilmente i domestici affanni ch' egli sofferse, ove si consideri il particolar suo carattere, ch' egli stesso dipinge con ammirabil franchezza, e che si manifesta sensibilmente in varj tratti della sua vita conservatici dagli scrittori contemporanei, pei quali possiamo pur giudicare qual educazione desse a' suoi figli, che senz' altro ereditarono anche il temperamento e le disposizioni morali del padre. Nessuno per avventura ha fatto una pubblica confessione de' suoi falli e delle sue bizzarrie come Cardano nel libro *De vita propria*; la qual rara sincerità non sola-

mente esige che gli si credano le virtù ch' egli si attribuisce, e non si riguardino come effetti di jattanza e vanità, ma ci induce eziandio a non accettare que' svantaggiosi sospetti, che la sua storia non mancherebbe di eccitare, se altri che egli l'avesse scritta con verità e senza parzialità. Che strano carattere non è esso quello ch' egli descrive come suo proprio? « Io ho ricevuto, dic' egli,
» dalla natura uno spirito filosofico e
» inclinato alle scienze, sono ingegnoso,
» accessibile, elegante, voluttuoso, al-
» legro, pio, amico della verità, appas-
» sionato per la meditazione, intrapren-
» dente, desideroso d' imparare, dotato
» di un talento inventivo, pieno io stesso
» di dottrina, avido di cognizioni medi-
» cinali, entusiasta per il maraviglioso,
» astuto, furbo, ingannatore, satirico,
» esercitato nelle arti occulte, sobrio,
» laborioso, applicato, non curante,
» ciarliero, detrattore della religione,
» vendicativo, invidioso, tristo, finto,
» perfido, mago, in preda a mille con-
» trarietà, a carico de' miei, lascivo,

» amico della solitudine, disgustato, au-
» stero, dotato della facoltà di indovi-
» nare, geloso, rozzo, calunniatore, offi-
» cioso ed incostante, a cagion del con-
» trasto che vi ha tra la mia natura e i
» miei costumi. » Questo ritratto che Cardano fa di se stesso viene pienamente confermato dal genere di vita ch' ei tenne, e di cui parimenti ha fatto la descrizione. Ei trovava un piacer barbaro a cagionare ad altri pene ed affanni; provocava a se stesso a bella posta dolori e tormenti flagellandosi, mordendosi le labbra, pizzicandosi fortemente, o torcendosi i diti, per liberarsi da una agitazione di spirito che il tormentava, e per eccitare il pianto, dal quale ritraeva sempre un sollievo. Più volte venne in pensiero di torsi la vita, ma non si risolse giammai di farlo. E non meno bizzarro ed enigmatico era in tutto intero il suo genere di vita, come pur nel suo contegno esteriore, nel vestire, nell' andare, ec. Diceva bene o male tutto ciò che gli veniva alla bocca, andava talvolta colla lentezza e con l' aria

d' uomo assorto nella meditazione, e talvolta camminava come un pazzo. I suoi abiti contrastavano spesso, tant' eran ridicoli, con le usanze più ricevute. Oltr' a ciò, aveva sì violenta passione pei giochi d' azzardo, che un giorno perdette tutti i mobili di casa, ed i giojelli di sua moglie. Il gioco e la povertà, che fu la natural conseguenza de' suoi disordini, lo trassero quindi a molte azioni disonorevoli.

Cardano è stato assai meno celebre per quello che fece onde favorire i progressi ed il perfezionamento della filosofia in generale, che per le singolarità psicologiche del suo carattere. È vero che le sue opere formano dieci volumi in foglio, e molte di esse versano sopra oggetti filosofici; ma quando si paragonano insieme si trova sì poca unità nel disegno e nelle idee, tanta inesattezza nella esecuzione, e sì gran numero di contraddizioni, ch' egli è impossibile di cavarne un sistema filosofico offerente qualche apparenza di connessione. Bisogna però aver anche riguardo alle circo-

stanze nelle quali Cardano scrisse i suoi libri, e che ne scusano in parte i diffetti. Spesso non ebbe altro scopo nel comporli che quello di sottrarsi dalle angustie in cui gemeva, cosicchè gli accadde più volte di introdurvi episodj stranieri al soggetto, onde aumentarne il volume, e renderli così più lucrosi per lui. La povertà sua, unita all'estrema sua irriflessione può ben essere considerata come una causa frequente non solo della oscurità e de' raziocinj falsi e precipitati, ma anche della maggior parte delle sue contraddizioni, per la spiegazione delle quali non è necessario di ammettere un diffetto di memoria che non era in lui, e molto meno accessi passaggieri di demenza. Con tutto ciò non si può mettere in dubbio che la disposizione d'animo nella quale scrisse parecchi suoi libri, o diversi passi che vi si trovano, non sia stata prossima ad un vero stato di pazzia. Anche alla istabilità delle sue opinioni deggionsi attribuire le molte sue contraddizioni. Diffatto come sperare che un uomo dotato di così mo-

bile immaginazione, possessore di un sì ricco tesoro di osservazioni, e sì ardentemente dedito alle letterarie fatiche, potesse conservar sempre una maniera di pensare identica rispetto ai medesimi oggetti, e non seguisse sentimenti direttamente opposti, senza abbadare più volte di aver sostenuto il contrario? Altronde egli esitava e non faceva che dubitare intorno a certe opinioni, che ingiustamente pretendesi aver egli dommaticamente difese, ed ora inchinava all' una ora all' altra. E quì vanno posti i diversi giudizj ch' ei porta dell' astrologia, della chiromanzia, e della negromanzia; arti di cui fu appassionato in sua gioventù, e la cui pratica lo rese sommamente celebre tra' suoi contemporanei, ma che gli ispirarono col tempo una gran diffidenza, quand' ebbe osservato sopra se stesso e su gli altri quanto le predizioni degli astrologhi sieno vaghe, incerte, e raramente confermate. Tale ancora è l' opinion sua sul suo Genio tutelare, e della esistenza del quale parla spesso in termini molto precisi, che altrove volge

in dubbio, e che in altri luoghi mette in problema, perchè riferisce la pretesa influenza di quel Genio alla manifestazione della sua eccellente natura, che trovasi posta sull' estremo limite della umanità ed ai confini del mondo de' Spiriti immortali.

S' egli è impossibil trovare un sistema compiuto e coordinato in veruna delle opere filosofiche di Cardano, o in tutte riunite, vi si trovano però moltissime osservazioni isolate, piene di finezza e di sagacità, che è il punto di vista sotto il quale i suoi libri sono realmente degni di uno studio profondo. Il carattere d' originalità che impresse alle sue produzioni dà loro un merito seducente, accresciuto anche dalla diversità degli oggetti che tratta; imperocchè Cardano era versato in molte parti dello scibile umano, anzi in troppe perchè potesse possederne veruna a fondo. Dalla maniera con che ragionava sopra molti oggetti filosofici puossi formar giudizio delle sue osservazioni relative ai vantaggi che provengono dal male, o che ne sono

conseguenza, e che perciò servono sino a certo punto a giustificarlo. Le quali osservazioni offrono un particolare interesse, a cagion del carattere di Cardano, e delle vicende cui si vide esposto. Egli discorre sui varj mali, e sui diversi disgustosi avvenimenti che l'uomo prova, come a dire povertà, malattie, dolori, ingiurie, e mostra quanto vantaggio può resultarne. La sventura è più volte sorgente e causa della prosperità, com' è dimostrato dalla storia di tanti individui, anzi pure da quella di intere nozioni; colui che dalle avversità fu percosso gusta più vivamente la buona fortuna; altronde, gli uomini sono sventurati per propria colpa loro quasi sempre, di che fa prova la preminenza che su tutte le altre virtù si accorda alla prudenza, la quale insegna ad evitar le disgrazie. La sventura stessa insegna ad acquistar la saggezza, e ciò dee porsi fra i vantaggi che produce; aggiungasi che ella induce l'uomo a conoscere se medesimo, ad eccitare le forze del suo corpo e l'energia dell'animo, a persuaderlo di farne

uso, e che per conseguenza essa il conduce alla celebrità, e gli ispira moderazione, circospezione, rassegnazione, fermezza, temperanza, ec.

Notabile a cagion del carattere di Cardano, diventa parimenti la sua spiegazione della causa per cui ci piace tanto il bello, ed essa trovasi nel suo trattato *De subtilitate*, che è de' più interessanti da lui composti. Ogni piacer qualunque è fondato sopra un disgusto o dolore provato anteriormente. Diletta il riposo dopo una penosa fatica; si gusta il mangiare e il bevere quando la fame e la sete ne tormenta; un sapor dolce ne alletta dopo un amaro; la luce e l'armonia percotono piacevolmente i nostri sensi dopo l' oscurità e le dissonanze. Aggiunge Cardano che le idee del piacere e del dolore posano unicamente sulle sensazioni, ma che una sensazione è sempre la conversione di un contrario in un altro, cioè del gusto in disgusto, o *vice versa*, e che per conseguenza il piacere suppone il dispiacere. Tra le cose che ci son care si annovera il sapere, come

all' incontro ci fa dolore l'esser privi di cognizioni; l' oscurità, la mancanza di proporzione, e l' imperfezione non si puonno da noi conoscere, perchè non hanno nulla di determinato, e quindi ci riescono sempre dispiacevoli; laddove la regolarità, la proporzione, l' armonia, e la perfezione fanno piacere, perchè conducono a cognizioni evidenti e di facile acquisto.

Noi non abbiamo sufficienti ragioni per accusare Cardano d'ateismo e d'empietà; se alcuna delle sue opinioni ed azioni può far credere che tal fosse il suo sentimento, tuttavia fu egli troppo leggiero ed incostante nella sua maniera di vedere perchè si possa ammettere che veramente e seriamente sia stato ateo (1);

(1) Samuele Parker giudica egregiamente Cardano sul punto delle sue opinioni religiose. La critica di lui finisce con queste parole: *Cum tam parvæ sint hujus turpissimæ suspicionis* (cioè di empietà e d' ateismo) *scintillæ, cumque contra tam validæ rationes, quæ eidem adversantur, ne, quæso, immenso miseriarum cumulo, hanc impietatis accumulemus infamiam, sed potius viri eruditi, quo nemo, nec ipse qui in fabulis Philoctetas, infelicius vixit, tristæ fatum doleamus.*

ma le idee sue religiose erano generalmente fondate sul misticismo e sui pregiudizj. L'uso ch' ei fece della astrologia e della magia, da lui particolarmente studiate, gli acquistarono presso il volgo fama di esser mago, perocchè dicevasi che molte sue profezie astrologiche si erano verificate. Così al suo saper magico si attribuirono le cure fortunate ch' egli operò, e questa credenza sparse forse egli stesso per jattanza e per vanità. Il più bizzarro di tutti i suoi pensieri fu quello di spiegare astrologicamente la vita e le azioni di Cristo, e quindi rappresentarle come il resultato di una determinazione naturale; impresa per altro di cui non fu egli il primo astrologo che si occupasse. È questo il più forte argomento che si pone in campo per provare l' irreligion sua e l' empietà; e perchè si arrischiò a tirare l' oroscopo di Cristo, venne condotto in prigione; ma esso non è che un sogno astrologico, perfettamente conseguente, giusta i principj d'astrologia ammessi al suo tempo, e che molto poco influì sulla sua

credenza religiosa, giacchè dubitava egli stesso della infallibilità dell' astrologia. Del resto, assai tempo prima Giovanni Pico dalla Mirandola aveva già rimproverata codesta pretesa scienza, la quale, se fosse reale, renderebbe necessariamente come altrettanti effetti delle costellazioni le rivelazioni, le predizioni, ed i miracoli de' Profeti, e degli Apostoli; opinione che distruggerebbe da capo a fondo la religione cristiana.

Cap. III.

Lucilio Vanini e Cosimo Ruggeri.

Seguace e imitator di Cardano fu Lucilio Vanini, che diessi egli stesso il nome di Giulio Cesare. Vanini nacque nel 1586 nel regno di Napoli, e imparò filosofia e medicina, oltre le scienze che si insegnano preliminarmente ai giovinetti. Sue guide in filosofia furono Aristotile interpretato alla maniera degli averroisti, Pomponazzi, Telesio e Cardano, dei

quali impastò insieme le idee per formarne un composto, che è tutto suo. Studiò anche la teologia e il gius canonico a Padova, onde potere più facilmente conseguire un beneficio. È incerto se mentre era giovine entrasse in qualche congregazione monastica, giacchè egli non fa verun cenno di tal circostanza. Com' ebbe compiuti i suoi studj prese a viaggiar la Germania, la Boemia, e i Paesi-Bassi, disputando per tutto apparentemente contro gli increduli e gli atei, ma in tal modo però da venir sospettato egli stesso di ateismo, e di correr quindi più volte il pericolo di perder la vita. Soggiornò poscia qualche tempo a Ginevra. Donde passò a Lione, dove soltanto una prontissima fuga potè salvarlo dalle persecuzioni della inquisizione. Di Francia andò in Inghilterra, ove restò due anni; dopo i quali rivenne in Italia. Insegnò due anni la filosofia naturale a Genova, prendendo per guide principali i dommi degli averroisti da lui sommamente vantati. Ciò non ostante egli raccomandava eziandio

agli uditori di non lasciarsi imporre giammai dall' autorità di nessun maestro nè scrittore; e di attingere essi stessi alle fonti del sapere. Ma di troppo incostante carattere era perchè gli fosse possibile di abitar lungo tempo il medesimo luogo, e viver in pace con coloro, ch' ei dovea frequentare. Lasciò dunque Genova per andar vagando ora in Francia ed or per l' Italia; e le dispute che promovea da per tutto sopra materie filosofiche e religiose, e più i suoi libri, diedero maggior forza ai sospetti che già si avevano della sua incredulità e degli eretici suoi sentimenti. Obbligato per conseguenza ad abbandonare Parigi, ove finalmente avea fissato il suo soggiorno, l' infausta sua stella il condusse a Tolosa, ed ivi un certo Franconio il chiamò in giustizia. Sperò egli di evitare ogni processo dichiarandosi fedelmente addetto alla chiesa cattolica, ma Franconio rinnovò il suo atto d' accusa, per effetto del quale venne poco dopo strascinato nelle carceri. Tra la roba sua trovaronsi varie cose che lo fecero supporre colpe-

vole di magia e di veneficio, benchè nella sua difesa provò che il possederle movea da tutt' altro che da cattive intenzioni. Franconio denunziò le bestemmie che Vanini aveva a lui stesso manifestate, convalidandò la dichiarazion sua col giuramento, e molti uditori dell' italiano filosofo deposero parimenti contro di lui. Vanini fece quanto potè per distruggere tutte queste accuse: negò la veracità delle deposizioni de' suoi nemici: giurò di credere alla Trinità, e alzando un fil di paglia innanzi a' suoi giudici, assicurò che quel solo oggetto lo persuadeva della esistenza di Dio: finalmente volle pure comunicarsi in prigione. Con tuttociò venne egli condannato ad essere arso vivo, e nel 1619 fu pubblicamente precipitato nelle fiamme, dopo esserglisi strappata con tanaglie la lingua per mano del carnefice.

Raccontasi che poco prima della esecuzione, Vanini non iscorgendo più speme di salute, dichiarasse altamente e formalmente il suo ateismo, e tra le altre cose si permettesse le più mordaci

satire sopra Cristo quando gli si presentò un crocifisso. Generalmente però il processo inquisitorio di cui fu infelice vittima era tutt' altro che chiaro; e pare che l' implacabile ira de' preti ch' egli ingiuriò senza verun riguardo, li inducesse ad eccitare contr' esso il parlamento di Tolosa, e strappasse ai giudici l' orribile sentenza che il condusse al rogo fatale. Tutto fa credere che si raccogliessero poscia varj fatti immaginarj, o che si alterassero i veri, per giustificare in faccia ai contemporanei ed ai posteri sì abbominevol condotta. Che se Vanini, qualche tempo avanti il suo supplicio, trascorse in invettive contra il re, dalla cui grazia non aveva più nulla a sperare, e soprattutto contra i suoi barbari giudici, ciò era l' espression del dolore cagionatogli dal trattamento cui si vedea condannato. E puossi pur compatirlo se bestemmiò il nome di Dio e di Cristo, se si rifletta allo stato morale in cui si trovò, nè da ciò può trarsi conseguenza veruna relativa alla anterior sua maniera di pensare. Ma ben altra questione è

quella s' egli non urtasse con rozza e imprudente audacia la credenza ortodossa con le opinioni che emise nelle sue dispute e scritti, e se l'intera sua condotta, la quale essendo soltanto guidata dalla vanità, dalla leggerezza, dal gusto de' paradossi, e dalla disposizione satirica del suo ingegno, gli suggerì spesse volte opinioni di cui non era convinto, e gli acquistò il credito di un uomo da temersi e di uno scrittore pericoloso, se, dico, tutto il complesso della sua vita non contribuisse gran fatto a procurargli l'infausta sorte a cui soggiacque. Sotto i quali diversi aspetti non andò esente di biasimo, come si rileverà dalle seguenti notizie (1).

---

(1) I biografi di Vanini sono parte in favor suo, parte contrarj, e polemizzano tutti a suo riguardo. Le principali circostanze della sua vita sono chiare e sufficientemente provate, ma non ci è accordo rispetto al suo carattere filosofico e morale, nè sulla maggiore o minore possibilità di scusare il suo spaventoso supplicio. Pietro Federico Arpe ha celebrato l'apologia di lui; Bayle il giudicò anch' esso molto favorevolmente, ma i racconti di que' due scrittori non finiscono di appagare, non vi si trovando che congetture e declamazioni, anzi

Benchè Vanini non sia vivuto una lunga età, ed abbia menata una vita poco sedentaria, pure molte opere scrisse. Parla egli stesso de' suoi commentarj sui libri di Aristotele *De physica auscultatione*, *de generatione et corruptione*, *de meteoris*, ed anche di altri trattati, ma non so s' ei desse l' ultima mano a tutte queste produzioni, o se alcuno le avesse soltanto progettate, o finalmente se le scritte e compiute ottenessero l' onor della stampa (1).

---

che fatti distruggenti le accuse fatte al Vanini. Gian-Goffredo Oleario, Gian Maurizio Schramm, e Davide Durand si dichiararono nemici del filosofo napolitano: Durand soprattutto scrisse contro Arpe e Bayle. Fa maraviglia che Bayle, che visse quasi due anni a Tolosa, non si informasse più esattamente sulle circostanze del processo inquisitorio di Vanini. Bruckero condanna a buon diritto tutta quella procedura, e grida acremente contro il barbaro supplicio dell' italiano filosofo, in favor del quale però affetta soverchia parzialità, diffetto che parmi potersi rimproverare anche a Fulleborn.

(1) Oltre codesti commentarj sopra Aristotele, Vanini cita ancora le seguenti opere da lui composte, o almeno che proponevasi di scrivere, cioè: 1.° *Commentarj physici*, in cui discuteva alcune opinioni del Cardano, tra le quali quella che l' acqua non è un elemento necessario, e quella che il giusto non costituisce un

Le due sue opere stampate più co-

senso. 2.° *Commentarj medici.* Questo libro trattava principalmente delle malattie degli occhi. Confessava lo stesso Vanini di non pregiare le citate due opere, per averle scritte con soverchia fretta. 3.° *De vera sapientia.* Il gesuita Garasse che avea letto questo trattato disse: « Di Lucilio Vanini io ho solamente letto i libri » dell' Anfiteatro; della Sapienza, ed i dialoghi. Nel- » l' Anfiteatro, parla da ipocrita, nella Sapienza da » cinico, ne' dialoghi da ateo? » 4.° *Physicomagicum.* Qui tra le altre cose Vanini pretese essere i bastardi più spiritosi più forti e più belli che i figli legittimi, e gli doleva di non essere egli stesso un figliuol dell' amore, giacchè la macchia che il pregiudizio del volgo attribuisce a cotal nascita è compensata da molti vantaggi. Era questa una sua opinion favorita che trovasi ripetuta anche ne' dialoghi. 5.° *De contemnenda gloria.* Vanini diceva di aver la mira a confutar gli atei dei suoi giorni, i quali volevano che Gesù non avesse altro voluto che rendere il suo nome immortale, e si lasciasse crocifiggere per ambizione. E anche ne' Dialoghi questa idea è ripetuta. 6.° *Apologia pro Mosaica et Christiana lege adversus physicos, astronomicos et politicos.* Qui Vanini sostiene che Mosè fece attraversare il mar Rosso agli Israeliti mentre la marea era bassa, e generalmente mette in derisione i dommi della religione cristiana, e segnatamente quello della immortalità dell' anima, che egli difende contro le obbiezioni di Pomponazzi e di Cardano con sì deboli argomenti, che la sua confutazione non fa che aggiugnere un nuovo grado di forza alle obbiezioni medesime. 7.° *Libri astronomici.* Non si sa capire come questo libro che fu stampato siasi interamente perduto. Vanini per amicarsi il clero scrisse anche una *Apologia concilii Tridentini* in 18 libri, piena di invettive contra Lutero ed i protestanti.

nosciute, benchè rarissime, e le sole dalle quali possa dedursi la sua filosofia e carattere, sono: l'*Amphiteatrum æternæ Providentiae*, e il libro *De admirandis Naturae reginæ deæque mortalium arcanis, libri quatuor*. Ancorchè se ne traessero dipoi le ragioni per accusare e condannare Vanini, e che l'ultima venisse anche pubblicamente abbruciata per decreto della Sorbona, entrambe però stamparonsi con approvazione e privilegi, e i censori della Sorbona nulla vi trovaron dapprima « che ripugnasse o fosse » contrario alla religione cattolica apo» stolica e romana. » In fatto Vanini vi mascherò diligentemente lo scopo vero che si propose di conseguire pubblicandole. Ma la intenzion sua svelasi però maggiormente nella seconda che nella prima opera, ove è sommamente difficile il determinarla con precisione. Tanta fu la discordia de' giudizj dati intorno al contenuto di questa produzione, che gli uni vi rinvennero un puro naturalismo ed un ateismo assoluto, e gli altri pretesero non esservi nulla che pur si ac-

costasse all' ateo. Vanini imitò l' esempio di Pomponazzi, il quale come filosofo e come scrittore fece, come suol dirsi, due parti in commedia, l' una con la guida della ragione e della sperienza, l' altra con quella della fede, e che quando la sua filosofia era diametralmente contraria ai dommi ortodossi dichiarava che nella qualità di figlio divoto della chiesa riteneva il sentimento contrario. Ma Vanini affettò meno ambiguità del Pomponazzi, di maniera che riuscì facilissimo di scoprire la maschera, e la ribellion sua contro la credenza religiosa dovette urtar sopra modo. Di che ad ogni pagina l' accorto lettore si avvede, e ben si capisce che dovea molto minore cautela usare nelle lezioni che dava, o nelle dispute che sosteneva pubblicamente.

Lo scopo apparente dell' *Amphitheatrum divinæ Providentiae* (1) è quello di

---

(1) *Vanini vi determina l' idea di Dio, cui non accorda che attribuzioni contradditorie:* quæris a me quid Deus sit? Si scirem Deus essem: nam Deum nemo novit, nec quid sit quisquam scit, nisi ipsemet

combattere le opinioni degli antichi filosofi. Se la natura degli argomenti dal Vanini allegati ci permette il concludere ch' ei veramente non ebbe intenzione di confutare alcuni dommi degli antichi sapienti, prende però un tono serio e grave, ed affetta l' aria di un vero credente, che voglia convertir gli atei, e che non ad altro fine ripete le ragioni che questi desumono dai filosofi dell' antichità, fuorchè per mostrare quanto sien

---

Deus; possumus tamen, quasi per nubem solis lumen, quid ipse sit per ejus opera aliquantum cognoscere: non tamen per ea melius intelligimus, quam per ea, quæ negamus nos intelligere... Quare sic eum (licet temeré fortassis) describere audet dextera nostra; sui ipsius et principium et finis, utriusque carens, neutrius egens, utriusque parens atque author. Semper est, sine tempore, cui præteritum non abit, nec subit futurum. Regnat ubique, sine loco; immobilis, absque statu; pernix sine motu. Extra omnia omnis; intra omnia; sed non includitur in ipsis; extra omnia, sed nec ab ipsis excluditur. Intimus hæc regit, extimus creavit. Bonus sine qualitate; sine quantitate magnus. Totus sine partibus; immutabilis, cum cetera mutat; cujus velle potentia; cui opus voluntas. Simplex est, in quo nihil in potentia, sed in actu omnia: imò ipse purus, primus, medius et ultimus actus. Denique est omnia, super omnia, extra omnia, intra omnia, præter omnia, ante omnia, et post omnia omnis.

false. Nessuno adunque poteva accusarlo apertamente di ateismo, sebbene obbiezioni di debil forza opponesse a Platone, a Zenone, ad Epicuro, e trascurasse anzi escludesse gli argomenti de' moderni per surrogarvene di assai meno valevoli, cosicchè scorgesi chiaramente che suo progetto era di mostrare a quelli che non si lascerebbero imporre dalla maschera, che le dottrine degli antichi, per quanto almeno si conciliavano col suo proprio sistema, non erano state per anco distrutte, nè potevano esserlo. Se, fingendo di combattere le asserzioni de' filosofi dell' antichità, gli fosse stato possibile di dimostrare l' assurdità dei dommi allora in voga sopra Dio, il mondo, e la Provvidenza, e svelar soprattuto il ridicolo de' precetti della credenza religiosa, egli era sempre in poter suo di dire, come dovette effettivamente dirlo nella sua procedura criminale, che il suo libro insegnava assolutamente il contrario.

Vanini fu meno circospetto nella seconda sua opera: *De Naturæ arcanis*,

mortalium Reginæ Deæque. Il titol solo dovea sorprendere e indisporre i contemporanei; ma il contenuto troppo bene vi corrispondeva, perchè l' autore allegar potesse il medesimo pretesto che usò pel libro antecedente, onde allontanare le accuse di eresia e di ateismo, che i nemici di lui, e i custodi della credenza della Chiesa non doveano lasciar d' imputargli. È vero che avea dato la forma di dialogo al suo trattato, senza indicar in modo preciso qual fosse l' interlocutore che spiegava le sue opinioni; e que' dialogi parevano essere trattenimenti scentifici sopra diversi punti di fisica e di storia naturale; ma era impossibile di non conoscere il personaggio che Vanini avea scelto per suo rappresentante, ed è quegli cui pone in in bocca le più pungenti piacevolezze, e le più forti bestemmie, quegli, che, per così esprimermi, unisce in se tutti i pretesi o reali atei del tempo suo. Oltre a ciò, la general tendenza di essi dialogi troppo era evidente, perchè non se ne accorgesse a

prima vista un osservatore un poco attento. Infatto lo scopo loro è di mostrare che la natura è Dio, che tutte le cose nascono meccanicamente, e che per ispiegare tutto l' edificio dell' universo convien pure far uso della meccanica. Le prove che adduce sono tratte per la maggior parte dalla filosofia di Aristotele, e dagli scritti de' suoi predecessori immediati, e segnatamente di Pomponazzi e di Cardano. Molte sono conformi allo stato d' infanzia in cui erano allora la fisica e la storia naturale, nel qual caso erano parimenti la maggior parte di quelle di cui Bruno si servì con la stessa intenzione, ancorchè Vanini non possa mettersi al paragon di Bruno nè pel genio filosofico, nè per l' erudizione, nè pel carattere (1). E

(1) Bruno scherza più volte nelle sue opere sui pregiudizj religiosi e sulla teologia dommatica di que' tempi, ma i suoi scherzi sono per lo più fondati, e sempre dilicati e modesti. All' incontro Vanini spinse la licenza ne' suoi giudizj sino all' impudenza. Chi può leggere senza sdegno il seguente passo, e come biasimare i contemporanei di avervi rilevata la più ributtante bestemmia? Ex bibliorum contextu infertur, Dæmonem

quando egli assicura che se non fosse stato allevato ne' principj del cristianesimo accetterebbe la tale o tal altra dottrina, non fa che dire una leggerezza o uno scherzo.

Il naturalismo di Vanini non avea bisogno di confutazione. Cosimo Ruggeri nativo firentino, manifestò le stesse opinioni in maniera anche più franca ed

Deo prævalere. Reluctante Dei volontate Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit; cumque malo huic Dei filius occurrere vellet, et ipsò etiam Dæmone judicum animos sollicitante, Christus asserit: hæc est hora vestra et potestas tenebrarum, morte turpissima damnatus est. Efficacior est, asserebat ille, justa biblicum codicem, Diaboli quam Dei voluntas. Vult Deus omnes homines salvos fieri; perpauci tamen servantur. Vult Dæmon damnari omnes; innumeri damnantur. Ex amplissimo terræ gremio soli Christiano. Catholici, qui in augustissimis Italiæ, Hispaniæ, nonnullarum Galliæ, Germaniæ, et Poloniæ provinciarum limitibus continentur, servari possunt. Ab his si auferas Iudæos, occultos Hereticos, Atheos, Blasphemas, Simoniacos, Adulteros, masculorum Concubitores, qui regnum Dei non possidebunt, vix e mille millibus unus electus aderit. Sic et veteri lege totus mundus Dæmoni inserviebat. Soli Hebræi, quorum regni amplitudo Britaniæ insula, Deum agnoscebant, sæpissime ab ejus cultu defecerunt; cumque Deum colebant, calamitatibus et miseriis a Dæmone inflictis opprimebantur. Tutta l' opera ridonda di consimili passi contra le opinioni religiose e teologiche di que' giorni.

evidente, ma con fortuna infinitamente minore. Fu egli un uomo di molto ingegno, dotato di abilità e destrezza, che avea saputo introdursi nella Corte di Francia in qualità d' astrologo, e procurarvisi un favorevole accoglimento. Catterina de' Medici la quale credeva ai sogni dell' astrologia, gli conferì l' abbazia di San Mahè nella Bassa-Bretagna. Egli fece l' oroscopo di quasi tutti i signori della corte, e acquistò per tal modo considerabili somme. Assai lo amaron le dame, sì per le sue profezie, come per le arti magiche, col mezzo delle quali prometteva di favorire i loro intrighi galanti. Ma la sua pretesa magia sparse più d' una volta gravi sospetti sopra di lui, tra i quali fu quello di aver cospirato contro la vita di Carlo IX, per che venne condannato alla galea, e Catterina de' Medici ebbe a durare molta fatica a liberarnelo. Egli dichiarò apertamente e pubblicamente che non credeva nè in Dio nè nel diavolo, e morì con questi sentimenti (1). Parmi assai naturale che

(1) Al prete, che lo assisteva moribondo, e volea

un uomo che professava una opinione siffatta, fosse dedito all' astrologia, benchè a Bayle ciò sembri molto straordinario.

Cap. IV.

Tommaso Campanella.

Tra i filosofi che dubitarono della verità del sistema di Aristotele, e che altri sentieri si apersero per giugnere al santuario del vero, merita un principal luogo Tommaso Campanella, il qual nacque in Calabria nel 1568, e divenne illustre pel genio, per l' educazione, per carattere entusiastico e per disgrazie. Studiò teologia e fecesi domenicano. Imparò dapprima il sistema di Aristotele, che era la filosofia allor dominante, non

ricondurlo sulla via della salute, rispose « non esservi » altri diavoli che i nemici che ci tormentano in questo » mondo, nè altri Dei che i re ed i principi, i quali » soli puonno promovere e beneficare. Io ho vissuto in » questa credenza, e in questa voglio morire »

ne fu pago, e ne ebbe una decisa antipatia, tanto più che appunto negli anni suoi giovenili l' aristotelismo venne, sebbene senza assai rimarchevol successo, attaccato dallo spirito filosofico e dalla saggia critica di Patrizj e di Telesio. Nè lo appagò il sistema di Telesio, benchè avesse preso a difenderne i punti principali; e nemmeno le altre teorie dell' antichità, cioè quelle de' Jonj, della setta eleatica, de' pitagorici e di Platone, nelle quali nulla trovò che il convincesse. Allora divenne scettico; ma siffatta maniera di pensare contrastava troppo vivamente con la intera composizione della sua mente, col misticismo dell' ardente sua immaginazione resa più attiva da immensa erudizione, e finalmente col sentimento interno che il rendeva inclinato ai pregiudizj ed alla superstizione, perchè potesse unicamente limitarsi a cognizioni negative ed a dubbj. Non guari stette pertanto che si creò un dommatismo eclettico, il caratter del quale venne da una parte determinato da' suoi dubbj sulla realità delle cognizioni puramente

astratte, e ciò il condusse a ritenere qual sola ed unica fonte della verità reale per l'uomo l'osservazione, e dall'altra parte anche dalla superstiziosa sua affezione ai ragionamenti dei filosofi d'Alessandria, alla cabala, ed alla teosofia. Le vive dispute che sostenne a Napoli contro la filosofia aristotelica gli suscitarono varj nemici che il costrinsero a lasciare quella città e portarsi a Roma ove soggiornò qualche tempo. Tornato colà, cadde in sospetto alla Corte di Spagna di mantenere segrete corrispondenze co' Turchi, e di tradire gli interessi della sua patria: a ciò aggiunsero i frati, suoi nemici, l'accusa che cercasse di introdurre innovazioni nella religione. Fu quindi messo in carcere, e torturato più volte senza che gli si strapasse la menoma confessione di verun delitto di stato. Ci narra egli stesso che gli si facevano interrogazioni affatto lontane da ogni rapporto coi delitti de' quali era accusato. Pare certo che alcuno dei suoi persecutori trovò il pretesto di un commercio di lui con molti fanatici, di

che vi era allora gran numero, per immergerlo nelle disgrazie e vendicarsene. Finalmente dopo ventisett' anni di carcere e di tormenti, il papa Urbano VIII ottenne dalla Corte di Napoli che si trasferisse a Roma col pretesto di farlo ivi giudicare e condannare dal tribunale della inquisizione. Il santo Padre assegnogli da prima un carcere più sopportabile, ma poco dopo gli rese la libertà, e accordògli una tenue mensual pensione, che per l'assoluta di lui povertà gli era indispensabile. Tosto che i ministri di Spagna lo seppero sciolto ricominciarono a perseguitarlo, e arrestato che fu vollero che venisse ricondotto a Napoli. Riescì però egli a salvarsi col mezzo di un travestimento e col soccorso dell'ambasciadore di Francia; e andato in Provenza vi fu non solo egregiamente accolto da Peiresc, ma sì anco per opera di lui provveduto di una pension vitalizia di mille franchi. Campanella morì nel 1639 quattr'anni dopo il suo arrivo in Francia.

Ecco ora qual opinione egli si formò della filosofia considerata sotto un aspetto

generale e come scienza. Ogni scienza, secondo lui, si fonda sulla testimonianza de' sensi, i quali ci insegnano che le cose esistono ed appariscono, cosicchè ell' ha per base necessaria la storia. La storia o è divina (teologia), o umana (micrologia), e questa si divide in naturale e morale. La metafisica fa conoscere i principj della scienza della natura e della morale, di maniera che è una scienza accessoria e preliminare di esse, come la logica lo è per la metafisica, e come le matematiche lo sono per la filosofia naturale. La filosofia naturale comprende la medicina, l' astronomia, l' astrologia, la cosmografia e la geografia. La morale si divide in etica, politica, ed economica, e scienze accessorie e coadjuvanti di lei sono la rettorica e la poetica. La magia costituisce una dottrina a parte, e Campanella la divide in naturale, diabolica, ed angelica. Adottando quest'ordine di ripartizione dei rami della filosofia, prendeva per guida l' assioma che i sensi ci insegnano che noi siamo, conosciamo, e vogliamo. E questa è la ragione per cui le scienze

hanno rapporto: 1.° all' esistenza ed al potere: e quì si collocano immediatamente la meccanica e la magia, e mediatamente anche le matematiche; 2.° alla cognizione, come la teologia, la fisica, e le loro accessorie; 3.° finalmente alla volontà, come tutte le scienze pratiche, e ciò che ne facilita lo studio.

Nella introduzione alla sua metafisica Campanella cerca tosto di provare la possibilità di un dommatismo filosofico, e a sciogliere i dubbj che gli erano entrati non solo su questo punto, ma anche rispetto alla certezza dello scibile umano in generale. Laonde espone gli argomenti degli scettici, e mostra poi come si può, malgrado essi, sostener l' esistenza di una verità filosofica.

I. L' uomo conosce appena una porzione infinitamente piccola delle cose che lo circondano; innumerevoli oggetti terrestri, marini, e celesti gli rimangono affatto ignoti; nè può saper nulla dell' avvenire; e soltanto mediata ed incerta è la sua cognizion del passato; anzi delle cose stesse che crede conoscere ei non

penetra l' intima struttura, ed altro non ne sa che la maniera subbiettiva colla qual n' è colpito. Non può quindi vantarsi di esser giunto sino alla sostanza delle cose; da che appena ne intende la superficie, le particolarità, e gli accidenti. Non è parimenti in poter suo di concepir gli effetti senza le cause, nè le cause senza gli effetti. Ma la serie delle cause si perde nella immensità dell' infinito, cosicchè non è dato all' uomo di arrivare sino alla causa vera e prima. In prova di ciò Campanella cita la natura de' sensi, come quelli che somministrano i materiali della cognizione. I sensi non altro discernono che l' esteriore degli oggetti, differiscono, quanto al modo di sensazione, tra l' uomo e gli animali, ed anche nell' uomo stesso, secondo la differenza de' tempi e delle circostanze. Tutto ciò che dipingono alla mente è sempre uno stato subbiettivo, che non esprime nulla di obbiettivo; nè si può dire che le sensazioni della virtù, dell' udito, dell' odorato, del gusto e del tatto sieno caratteri obbiettivi delle cose.

Moltissime cose vi sono che non producono impressione veruna su certi sensi: tali, per esempio, le sostanze senza odore, o quelle che non vediamo, o non udiamo. I punti medj che si trovano tra le cose e gli organi de' sensi, e la distanza che li separa, cagionano variazione nelle sensazioni eccitate dalle cose; dunque non si può dire che veruna cognizione obbiettiva degli oggetti sia vera; ma noi acquistiamo soltanto cognizioni variabilissime de' fenomeni e degli accidenti o de' segni esterni delle cose.

II. Nè la tenuissima parte delle cose che l' uomo conosce basta a costituire una scienza. La scienza debb' essere certa ed invariabile; ma vedemmo poc' anzi che ogni cognizion qualunque delle cose si fonda sulle percezioni de' sensi, le quali variano continuamente, di modo che si può dire che le cose provano cangiamenti non interrotti, e non potrebbero diventar mai oggetti determinati di una scienza; altronde la scienza esige che si conoscano le generalità e le particolarità; imperocchè non è altrimenti,

come voleva Aristotele, la cognizione delle sole individualità e delle cause prossime de' fenomeni quella che costituisce una scienza, dipendendo l'individuo dal generale e la causa prossima dalla rimota; ma del pari non si può conoscere il generale senza il particolare. In fatto non è possibile conoscere l'uomo in generale, se prima non abbiasi l'idea di tutti gli uomini isolatamente. Ma la cognizione di tutte le particolarità non si acquista mai con la sperienza. La dottrina platonica delle idee non conduce qui a nessuno soddisfacente risultamento; essendo le idee di Platone semplici astrazioni; e differendo essenzialmente dai fenomeni individuali: ond' è che ne ignoriamo l'esistenza e la natura obbiettiva, e l'ignoto non può mai far conoscere il noto.

III. Tutte le nostre cognizioni posano sopra un'affezione, che sembra piuttosto il prodotto di una passione provata per parte delle cose estranee, la cagion delle quali ci è del tutto inesplicabile, anzi che quello della nostra propria attività.

Noi non potremo determinar mai con certezza se l'affezione ci venga esteriormente, o se altro non sia che una memoria, ovvero se ne esista la causa *a priori*.

IV. L'uomo non ha la menoma conoscenza di se medesimo. Noi non sappiamo cosa sia l'anima, ossia, per usare altri termini, l'anima rinchiusa nel corpo non conosce se medesima. Da ciò procede la discordia che regna rispetto a lei nelle opinioni de' filosofi, essendo dagli uni ritenuta come aria, dagli altri come fuoco, da quelli come armonia, da questi come uno spirito, ec. Lo stato di morte e di vita, di sonno e di veglia, in cui l'umana esistenza alternativamente si trova immersa, è del pari incomprensibile. Chi può insegnarci quale di tutti que' diversi stati sia quello in cui le sensazioni delle cose presentino maggiore esattezza?

V. La storia ci prova di già l'incertezza dello scibile umano, riferendoci le discordi opinioni dei filosofi sui fatti più essenziali; e tal contrasto il Campanella

lo esprime in un modo assai risoluto. Pensava Aristotele che il sole è un corpo freddo ed oscuro, abbenchè spanda luce e calore. Eraclito trovava per tutto quel moto eterno, che Zenone d' Elea negava assolutamente. Tolomeo collocava la terra al centro dell' universo, che Copernico invece faceva occupare dal sole. Secondo Anassagora la neve è nera, secondo Telesio calda. Pitagora credeva di aver vivuto altre volte, ed essere stato Euforbo e Taide. Dov'è quì la verità filosofica? Più forte ancora è la disunion de' filosofi, quando si tenga particolarmente dietro ái principj di tutte le cognizioni scientifiche da essi indicati. Generalmente parlando, non si può fissar principj scientifici, perocchè fa d'uopo che sieno superiori ai fenomeni, e allora noi non possiam rilevarli; nè si puonno ricavar dai fenomeni, perchè questi pure non sono bastantemente noti. Quindi procede pur la discordia de' filosofi rispetto ai principj dello scibile. V'ha chi dà il nome di principio all' infinito, chi al finito; altri lo assegna alla unità,

altri alla pluralità; alcuni finalmente negano positivamente la possibilità de' principj. Le matematiche anch' esse partono da assiomi senza dimostrazione; giacchè non puossi realizzare nè il punto matematico, nè la divisione all' infinito, come pure non si può travedere la possibilità delle costruzioni geometriche. Egualmente incerte sono l' astronomia, l' astrologia, la prospettiva, e la musica. Ma in nessuna scienza è maggiore il contrasto de' filosofi, quanto nella fisica, rispetto però ai principj, i quali ora sono la materia e la forma, ora il vuoto quando gli atomi, quando uno o l' altro elemento, dove due di essi, e dove tutti quattro. Non meglio si accordano i moralisti intorno alle idee del bene e del male. I costumi e le usanze presentano pure differenze infinite, sì nelle nazioni che negli uomini individualmente. Finalmente in materia di religione non vi ha sistema che agli altri non contradica positivamente.

VI. I filosofi convengono essi stessi della incertezza di tutte le cognizioni

umane che sono il frutto delle indagini loro. Pitagora non volle esser chiamato saggio, e contentossi del titolo di amico della saggezza. Parmenide, Empedocle, ed Anassagora sostenevano che l' umano sapere è subbiettivo e variabile. Protagora annunziava la stessa opinione dicendo che l' uomo è la misura di tutte le cose. Eraclito, Cratilo, e Democrito negavano assolutamente la certezza delle cognizioni. Socrate asseriva non saper altro fuorchè di non saper nulla. Arcesilao ed i pirronisti non volevano nemmen sapere di saper nulla.

VII. I segni delle idee, e segnatamente il linguaggio, sono imperfettissimi e viziosi. I nomi delle cose debbono per la maggior parte l' origin loro al caso, e variano secondo le lingue. Anche gli epiteti, che furono espressamente scelti, come le onomatopee (1), si riferiscono soltanto ad una parte dell' oggetto, non lo esprimono mai compiutamente, e ne indicano solo una porzione, un effetto,

(1) Parole esprimenti col suono loro la cosa che vogliono significare.

una qualità, un rapporto. La maggior parte de' nomi posa sopra le somiglianze o anche sull' arbitrio. E molti oggetti sono indicati dalle metafore. Alcuni hanno diversi nomi, ciascun de' quali presenta qualche varietà nel suo significato: onde *bellum* significa *bello* ed anche *guerra*, *jus* vuol dir suco ed anche diritto; e alcune denominazioni di Dio e delle sue qualità sono interamente contrarie alla natura della divinità, come le voci sostanza, compassione, ec.

I dubbj che si promovono contro la certezza dello scibile umano credette Campanella di dissipare nel modo seguente. La verità è l' essenza di un oggetto, ossia ciò che esso è in se stesso. Non si può contrastare con chi non accorda verun principio del sapere, perchè non sa cosa si voglia dire quando dice di non sapere nemmeno di saper nulla; anzi contraddice a se stesso, giacchè, posto quell'assioma, ei suppone sempre di potere saper qualche cosa, che per lo meno l'ha traveduta, e per conseguenza che deve sapere. Oltre a ciò, lo scettico più deciso non può negare assolutamente il

sapere, senza contraddire alla sua propria coscienza interna, e senza annoverar se medesimo nella classe degli stravaganti. Ei vede, egli intende, ec. sente quando è battuto, esce di casa, torna a casa, esercita tutti i doveri di società, non può negare che uno parli con lui, quand' egli con quest' uno conversa, e che gli risponde, come pure che non risponda se non è interrogato. Lo scetticismo non ha dunque nulla di naturale, ed altro non è che una chimera figlia della immaginazione. Le idee d' un maniaco, di un entusiasta, di un ammalato in delirio, riguardansi come illusioni; onde ne segue che quelle di un uomo sano e ragionevole debbano contenere la verità. Convien dunque che in generale vi sia un saper vero e reale,

Ma Campanella andò più oltre, ed assegnò persino i principj determinati del sapere. 1.° Egli è indubitatamente certo che noi siamo, e che proviamo piacere a conoscere ed a volere. 2.° Noi siamo qualche cosa e non siamo tutto; possiamo sapere e voler qualche cosa, ma non tutto. 3.° Noi possiamo, sappiamo e

vogliamo cose che sono fuori di noi, perchè possiamo, sappiamo e vogliamo noi stessi. Segue da questa proposizione che noi non possiamo, sappiamo e vogliamo, rispetto alle cose esterne, che quello che ci può movere, e colpire.

La sensibilità fu da Campanella riguardata come facoltà radicale dell'anima, e stabilì i seguenti assiomi relativi al suo modo di azione. Ogni sensibilità comincia dal ricevimento dell'oggetto, cui succedono la sensazione propriamente detta, poscia il piacere o il dolore. Dunque la sensibilità, generalmente parlando, si compone delle facoltà di ricevere, di giudicare e di desiderare. La sensazione non è soltanto una affezion semplice, benchè questa ne costituisca principalmente la base, nè senz' essa possa la sensazione aver luogo. Diffatto noi sentiamo perchè una cosa esterna opera sopra di noi, cerca di assimilarsi a noi, e ci diviene realmente simile per l'effetto della impressione che in noi cagiona. Ogni sensazione è dunque un sentimento reale immediato, e l'anima sensitiva è

corporea, sebben più sottile del corpo. Tuttavia ci accade spesse volte di essere affetti senza sentire, come, per esempio, nel sonno e nell'alienazione mentale, cosicchè può dirsi con tutta certezza che la sensazione è la coscienza dell'affezione. Gli oggetti si comunicano all'anima sensitiva per mezzo degli organi, e tanti sono i sensi quanti i modi di siffatta comunicazione, la quale è possibile per parte degli oggetti, perchè questi pure provano la sensazione. Secondo Campanella tutte le cose sentono; i diversi organi dell'uomo contengono una sola e stessa sostanza senziente, la qual sente in molte differenti maniere. Tutte le facoltà dell'anima riduconsi in ultima analisi a quella del sentire. La memoria è una sensazione avuta antecedentemente e rinnovata. L'immaginazione deriva anche essa dalla sensibilità; l'intelligenza è il potere di combinare gli oggetti sentiti, ma bisogna che sia pur sentita questa combinazione; il pensiero dunque si riferisce esso pure al sentimento, quanto all'attività che ne forma la base. Il ge-

nerale non può procedere che dal particolare, ma il particolare è il prodotto di oggetti sentiti, dunque eguale è la derivazione del generale; in conseguenza l'anima pensante e l'anima senziente sono identiche. Ciò che noi sappiamo generalmente delle cose si fonda sui cangiamenti subbiettivi, ovvero sulle sensazioni che provocano in noi, e noi non le conosciamo se non perchè acquistiamo la coscienza di cotai sensazioni, ed è per effetto di analogia che dal cognito concludiamo l'incognito. Se le stesse sensazioni si ripeton più volte, ne risulta la memoria. Dalla massa di quelle contenute nella memoria, l'intelligenza forma la sperienza, finalmente dalla sperienza ella trae le conclusioni generali e le scienze; dunque ogni scienza si fonda sulla cognizion degli oggetti acquisiti per mezzo dei sensi.

Campanella fece anche ogni sforzo di meglio confutar gli argomenti scettici riferiti di sopra, o almeno di limitarne la forza relativamente alla verità dello scibile in generale: 1.° Le nostre cogni-

zioni delle cose, diss' egli, sono, è vero, assai limitate, ma fa d'uopo giudicarne la massa, giusta i rapporti e i bisogni degli uomini. Ora, il poco che noi sappiamo basta la maggior parte del tempo ai nostri bisogni. Quando non è in poter nostro di acquistare una cognizion immediata, o di penetrare nell' interno delle cose, abbiamo almeno il vantaggio della cognizion mediata per induzione, e possiamo per analogia determinar l' interno dall' esterno, gli effetti ed i rapporti degli oggetti. 2.° Non conosciamo, a dir vero, tutti gli individui di un genere; ma non è necessaria assolutamente tal cognizione per giugnere alla determinazione delle generalità. Quando la sperienza accumula una moltitudine di fatti isolati onde insegnarci, per esempio, che il fuoco scotta, si può con tutta certezza attribuire al fuoco tale qualità. Conosciamo l' effetto? noi ne concludiamo la causa che dovette produrlo. Ne conosciamo invece la causa? ella ci pone sulla via dell' effetto che ne resulta. Una serie infinita di cause è una

idea che implica contraddizione, e si giugne sempre e per tutti i versi ad una causa prima, che è la Divinità. 3.° Neppur conosciamo, per vero dire, la intima struttura delle cose, poichè noi le percepiamo soltanto come fenomeni sensibili; ma il conoscerla è inutile; e quanto a ciò che concerne la cognizione che ci procurano i sensi, possiamo, se vuol supporsi che un senso si inganni, rettificarne il resultato con altri sensi. La qual comparazione e valutazione delle impressioni ricevute dai differenti sensi è l'oggetto della filosofia, che se ne vale per trovare la verità. Se gli animali posseggono certi sensi più sviluppati che l'uomo, manca loro però la facoltà che noi possediamo di comparare e valutare. La variabilità delle cose sensibili non distrugge interamente la certezza del sapere, e siccome l'uomo cangia nel tempo stesso che cangian le cose, così le sue cognizioni subbiettive sono sempre d'accordo con esse. 4.° Il sapere non è già una semplice affezione, ma è la coscienza dell'affezione. Non si può soste-

nere che noi non conosciamo noi stessi; abbiamo dell' esser nostro una cognizione fondata sopra qualche cosa di vero, e se l' anima non può conoscere se stessa ne è cagione il rapporto che passa tra il corpo e lei. Per giungere a conoscere perfettamente la sua propria essenza, bisogna che torni alla Divinità che ne è il primo principio. 5.° La differenza che regna tra le opinioni de' filosofi non prova altrimenti che non si dia nessuna cognizion vera. Di esse opinioni molte son vere, almeno in parte, o sotto certi aspetti; come quella di Anassagora affermante la neve esser nera quanto alla sostanza che la costituisce; altre sono evidentemente false e senza fondamento; e, in moltissimi casi, la disunion de' filosofi dipende dalla loro debolezza di spirito, dalla ignoranza loro, dalla vanità, e dal gusto per le controversie. 6.° Quando trattasi di determinare i principj delle scienze, trattasi, non tanto di conoscer le cose in se medesime, quanto di sapere come esse ci appajano. E quest' ultima cognizione, nel modo

che è determinata dai filosofi, contiene però qualche cosa di vero. Sebbene i seguaci della filosofia non si accordino intorno alle idee del bene e del male, pure, non solo essi, ma anche tutte le nazioni civilizzate, convengono che il mal ci distrugge e il ben ci conserva; che per conseguenza uno dee piacere, l'altro disgustarci; e che nel commercio della vita bisogna fare il bene ed astenersi dal male. Dunque la disputa non verte sulla esistenza e sulla natura del male e del bene, ma sui mezzi di schivar l'uno e procurarsi l'altro. 7.° Anche la favella, considerata come segno delle idee, offre le sue imperfezioni, ma non si ha a conchiudere nè che sia del tutto inutile, nè che il sapere non abbia veruna realità (1). La conchiusione di Campa-

(1) I ragionamenti scettici di Campanella contro la certezza dell' umano sapere non erano nuovi come ognun vede, e i pirronisti li avevano già adoperati più compiutamente e dimostrativamente. Egli li prese quasi tutti dagli scettici greci, ma la confutazion che ne fece non è soddisfacente, dappoichè gli antichi li avevano più vittoriosamente combattuti. Anche i pirronisti dell' antichità sostenevano parecchie proposizioni dal Campanella emesse in favore del dommatismo. Quand' egli diceva

nella era doversi, per vero dire, confessar l'incertezza delle cognizioni umane, ma nulla trovarsi, per cui si possa negare la realità e la verità di ogni qualunque specie di sapere.

Nella sua metafisica, che Campanella sviluppò assai più dommaticamente che non si doveva aspettare dopo i dubbj che ebbe, e che ho di sopra indicati, egli si fondò sul principio che noi siamo, conosciamo, e vogliamo. Le cose sono apparizioni nella nostra coscienza, le quali suppongono, è vero, una causa esterna ignota, ma che però sono cose per noi, e che noi non possiamo altrimenti conoscere che come cose. Se fosse rimasto fedele a questo sistema, le sue speculazioni avrebbero contribuito molto più ai progressi ed al perfezionamento della filosofia di quel che realmente non fecero. Ma si lasciò anch'egli acciecare dal fanatismo cabalistico de' suoi contempo-

esservi qualche cosa di vero nella cognizione delle cose come fenomeni, e in tali o tali altre opinioni filosofiche, potevasi dimandargli: Che vi è dunque di vero, e a quai segni si può conoscere la verità di quella qualche cosa?

ranei, e si valse de' suoi principj per sostenere l'esistenza dell'astrologia, della magia, e della teurgia, allontanandosi così bizzarramente dal sentiero in che si era dapprima avviato, e da cui credeva egli stesso di non dipartirsi. Le obbiezioni che accumulò contro le opinioni diverse dalle sue, e tra le altre contro la dottrina d' Aristotele, nocquero anch' esse molto alla chiarezza ed alla conseguenza del suo sistema. Si rese altresì colpevole di molte contraddizioni con se medesimo, e frequenti e inutili logomachie; quindi è che nella stessa definizione della metafisica attaccò il filosofo di Stagira, il quale la riteneva come la scienza degli universali, mentr' egli la credette unicamente destinata a trattare gli oggetti particolari. Nondimeno alla sua metafisica diede il nome di *filosofia generale*, e tutti generali furon gli oggetti che vi discusse. Che se partì dal particolare per determinare il generale, e non sostenne, come Platone, che le idee ossia gli universali posseggono *a priori* una esistenza assoluta, questa cir-

costanza non apporta verun cangiamento nella sua confutazione di Aristotile, perchè anche il filosofo greco traeva le generalità metafisiche dalle particolarità, e l' ordin filosofico da lui tenuto non era sì opposto a quello di Campanella, come questi si figurava. Campanella però sosteneva con ottime ragioni la necessità di una metafisica. I fenomeni per se stessi non possono far conoscere le cause generali del vincolo che li unisce; nè gli altri rami della filosofia si fanno carico di codesta dipendenza generale delle cose, quanto alla prima lor causa, allo scopo finale, ed alla eterna reciproca azion loro le une sulle altre. Essi trattano più presto delle particolarità, e solo si trattengono sulle cose in quanto sono fenomeni, senza curarsi della essenza loro. Debbe dunque esservi una scienza che si dedichi alle generalità ed alle cose assolute, per quanto si possa giungere a conoscerle. Finalmente tutte le scienze particolari suppongono certe idee generali, le quali per conseguenza debbono costituire l' oggetto di un altra scienza a

parte ed anteriore. Pretese Campanella che ancora non vi fosse metafisica in questo senso, e che Aristotele non ha fatto che dare un dizionario di metafisica, ed anche pieno di inesattezze.

Lo scopo della fisica è di spiegare come e sino a qual punto le cose sono. Le cose sono e si manifestano a noi, cosicchè puonno essere o vere o false; ma la sperienza ci insegna che nulla può essere e non essere al tempo stesso. È dunque necessario esaminare le qualità radicali della esistenza e della non esistenza, le quali Campanella chiamò *primalità*. Poneva tra queste la possibilità (*potentia*), la facoltà di sapere (*sapientia*) e l'inclinazione (*amor*), ch'ei riserva alle idee più generali, cosicchè risaliva per tal modo al principio di tutti gli enti, alla Divinità. Dopo indicate ed annoverate le primalità passava alla metafisica, ancorchè avesse già discusso alla sua maniera tutte le dottrine che noi chiamiamo oggi ontologia, pneumatologia, psicologia, cosmologia e teologia, e le avesse discorse sviluppandone le

primalità. La prima parte della sua metafisica concerne gli attributi, ed è lavoro assai polemico, diretto contro quanto gli antichi filosofi, e sopra gli altri Aristotele, aveano detto in proposito. La seconda parte contiene l' ontologia, e per conseguenza la dottrina delle primalità della esistenza. Ogni cosa debb' essere sentita e conosciuta, altrimente nulla esisterebbe e nulla agirebbe per l' uomo. Ogni cosa ha una tendenza alla sua propria conservazione, e nessuna vuole la sua distruzione. Senza il desiderio che hanno di conservarsi nessuna potrebbe essere, sussistere ed agire. Condizioni primarie delle cose sono dunque la possibilità, la scienza e l' amore. Alla esistenza è opposta la non-esistenza, quindi le primalità della non-esistenza lo sono del pari a quelle della esistenza. Tra le prime si pongono l' impossibilità (*impotentia*), l' ignoranza (*insipientia*), e l' avversione (*odium metaphysicale*). Dunque l' oggetto della possibilità è la esistenza, quello della scienza la verità, e quel dell' amore la bontà, che ha la bellezza per segno esteriore.

La qual teoria delle cose e delle qualità loro radicali condusse Campanella all' esame della teologia. Quando si concepisce l'esistenza di una cosa in generale ne risulta l' idea della unità. Dio è l' unità prima, il primo di tutti gli esseri. Puossi anche considerarlo secondo le sue primalità; perocchè secondo la sua esistenza egli è l' ente supremo, l'essenza delle essenze, uno e tutto, presente per tutto ed onnipossente; secondo la sua scienza, unisce in se tutte le cognizioni e tutta la sapienza, ed è quello fra tutti gli esseri che meglio basta a se medesimo; e secondo la sua inclinazione egli è la bontà suprema ed infinita, e la sua Provvidenza veglia per la felicità di tutte le creature. Campanella esaminava queste qualità di Dio, a norma della loro influenza, o de' loro effetti. L'effetto della possibilità ossia la forza in Dio è la necessità, che si manifesta in molte differenti maniere. Ciò, che la forza della Divinità rende possibile, è, e debb' essere. Unendo la possibilità alla non-esistenza, ne risulta,

secondo il Campanella, la casualità ossia il caso, che seco strascina il male, il quale non è altrimenti contenuto per se medesimo in Dio, ma soltanto è tollerato dall' Ente Supremo. Effetto della scienza divina è il destino. Frammezzo a siffatte indagini Campanella procurò di conciliare la libertà dell' uomo col destino e con la provvidenza di Dio. Finalmente l' effetto dell' amor divino è l' armonia dell' universo intero. E quì discusse la questione come si possa giustificare il male rapporto alla Divinità, e come la necessità, il destino e la provvidenza si accordino insieme. Svolse parimenti le idee del caso, della fortuna, del peccato, della colpabilità morale, e della giustizia di Dio; ma queste spiegazioni gli riescirono per lo più oscure, inintelligibili e mistiche.

Dagli effetti del principio primitivo, e dalla ulteriore applicazion loro Campanella dedusse la sua teoria cosmologica, pneumatologica e psicologica, nella terza parte del suo libro. Ogni cosa è essa stessa il suo proprio scopo, e lo è ne-

cessariamente in forza della sua natura; ma il destino le determina tutte verso uno scopo comune, che è l'armonia generale. Scopo della natura è l'uomo, scopo dell' uomo è la Divinità. Quanto ai principj fisici il Campanella ammise il sistema di Telesio, e tenne per tai principj il sole e la terra, ossia il caldo e il freddo. Il mondo è minacciato di una catastrofe, che non lo ridurrà al nulla, ma che ne produrrà il perfezionamento. Campanella credette altresì potervi essere un mondo invisibile fuori dell' universo visibile. In nessuna parte della sua metafisica affacciasi tanto il genio del secolo, e la passione che allora si avea pel misticismo, quanto là dove espone la sua dottrina degli spiriti e dell' anima. Ei disse che gli spiriti sono esseri incorporei, ed assegnava loro le stesse primalità della esistenza come alle altre cose, cioè la potenza, la scienza, e l' amore. Noi non possiamo giudicarne fuorchè per analogia. Campanella propose sulla natura degli spiriti una quantità di problemi, quasi tutti molto bizzarri, di

cui diede non meno singolari soluzioni, tutte ipotetiche, come è facile immaginarsi. L'anima stessa dell' uomo si vale de' suoi effetti per cavarne le conseguenze relative alla essenza sua propria. I quali effetti son tali, che ella conosce in se medesima uno spirito non materiale, sottile, caldo e luminoso. Le sue qualità radicali sono la potenza, la scienza e l'amore. Alle più mistiche idee Campanella mesceva anche le più strane ipotesi allor quando esaminava come le anime si propaghino e si uniscano al corpo, qual relazione passi sia tra il mondo fisico e il mondo invisibile, sia fra entrambi e la Divinità, come il mondo sia governato da Dio, in qual rapporto si trovin fra loro gli spiriti, di quali effetti sieno suscettibili, e quali ufficj facciano nell' universo. Le qualità radicali dell' anima gli servivano poi per dimostrarne l'immortalità, in favor della quale per altro allegava un' altra ragione che piacemi di far conoscere.

Dalla psicologia passò egli alla filosofia pratica, ch' ei fece una cosa stessa

con la religione, o per dir meglio che era agli occhi suoi la stessa religione. L' union dell' anima umana col corpo limita le qualità radicali di essa e le comunica alcune imperfezioni. L' anima dunque debbe aspirare alla perfezione, e ciò fa realmente tendendo verso la Divinità. Insegna la religione com' ella possa ottener questo fine, e come riesca a lasciare il mondo fisico per passare nell' intelligibile. Le riflessioni di Campanella su questo soggetto offrono un altissimo grado di interesse sotto varj aspetti. Ei distinse la religione in innata ed in acquisita. La prima consiste nell' uso della forza pel servizio di Dio, della scienza per la contemplazione delle cose divine ed umane, e della inclinazione per l' amor di Dio spinto sino al rapimento. Ma nella religione acquisita può esservi errore, ed una rivelazione è necessaria. Dopo ciò spiegava Campanella qual differenza passi tra la religione interna e l' esterna, tra la naturale e l' artificiale, ec. L' esistenza di Dio e d' una religione offre e il più forte e il più decisivo argomento in fa-

vore della immortalità dell' anima. Aspira questa al sommo bene che è la sua felicità ; ma la felicità non può risultare che dalla conservazione dell' esser umano nell' Essere-Supremo, per mezzo della unione della potenza, della scienza, e dell' amore ; e siccome questo sommo bene non può ottenersi mentre dura la vita, così fa d' uopo che l' anima sopravviva alla morte del corpo.

Se noi facciamo soltanto attenzione ai principj del sistema di Campanella, senza aver riguardo alle ipotesi di cui ridonda, e che non derivano da que' principj, ne rileviamo il vizio radicale nella confusione delle idee logiche e metafisiche. I principj propriamente detti del filosofo italiano erano la esistenza e la non-esistenza, che nella qualità loro di astrazioni sono puramente logici, ma alla esistenza egli annetteva l' idea di possibilità, che identificava puranco con quella della forza; di modo che la sua prima primalità era una unità composta di tre idee eterogenee pel loro contenuto ; la quale complicazione egli o non rilevò o

non volle rilevare. E questo vizio, che la rendea surrettizia, diventa anche più evidente allor che trattasi della prima primalità della non-esistenza. Conveniva che Campanella attribuisse alla non-esistenza l'impossibilità e l'impotenza, identificate ambedue parimente una nell'altra. Siccome il niente non può avere attributi, e le idee di impossibilità e d'impotenza non dovendo differire da esso, o si riducono al nulla, o si contraddicono. Ma l'autore ingannato da un'illusione della sua immaginazione, non confondeva l'impotenza, ovvero l'assenza della forza, col semplice nulla; perocchè pretese servirsi della combinazione della esistenza colla non-esistenza, per ispiegare il contrario della necessità contenuta nella esistenza, vale a dire il caso, e per formarne la base della sua teodicea. Scorgesi qui chiaramente la contraddizione che presenta la sua idea del niente, che esser doveva una impotenza, ossia non-forza, reale, contraddizione in cui cadde per aver confusa l'esistenza logica con la esistenza reale. La seconda

primalità, ossia la scienza; posava sul supposto che sapere non differisce essenzialmente da sentire; e che tutte le cose, qualunque sieno, posseggono la facoltà di sentire. La quale ipotesi credette egli veramente di avere giustificata nella sua teoria del sentimento, ma non vi era riuscito, poi che la natura stessa della questione vi si opponeva; di maniera che hassi a considerare codesto supposto come affatto surrettizio, quanto la primalità che egli ne derivava. Campanella per conseguenza accostavasi all' opinione degli idealisti, senza giugnervi interamente, e da ciò nacque lo strano miscuglio di asserzioni contraddittorie tratte dal realismo e dall' idealismo, che forma il carattere dominante del suo sistema. Per lo stesso motivo non potè render sensibile il vincolo necessario tra l' esistenza e la scienza. Altrettanto dee dirsi della terza primalità da esso accordata alle cose cioè l' amore. Quì il desiderio della propria conservazione che si manifesta nella coscienza subbiettiva dell' uomo, come ente finito, gli

serviva a conchiudere l' obbiettività di esso amore, ch' egli attribuiva ugualmente alla Divinità. Ma non si può capire come il desiderio della conservazione accada nella esistenza assoluta, perocchè l' esistenza è diametralmente opposta alla non-esistenza, e per conseguenza non le occorre di provare la menoma inquietudine rispetto alla sua conservazione. Criticare l' applicazione ulteriore che Campanella facea di codesti diversi principj credo inutile.

Cap. V.

Giusto Lipsio, Gaspare Scioppio, e Tomaso Gataoker.

In quella guisa che il ristabilimento del platonismo e del puro peripatetismo incominciò all' epoca in cui rinacque in Europa lo studio della letteratura classica, così doveva accadere che gli altri sistemi filosofici dell' antica Grecia fissassero l' attenzione di parecchi dotti, i quali, tut-

tocchè non fossero paghi del loro complesso, pur ne distinsero tale o tal'altra parte, che parve loro offerisse vantaggi reali e degni d'essere presi in considerazione. Sarebbe diffatto cosa da maravigliarsi, che mentre studiavansi le dottrine di Platone e di Aristotele, quella degli stoici parimenti non avesse trovato seguaci, dappoi che gli scritti di Cicerone, di Seneca, e d'altri, ne' quali si espongono e discutono i dommi della scuola del Portico divennero la favorita lettura de' letterati. Ma la setta stoica ebbe nel sedicesimo secolo molti proseliti rimarchevoli per erudizione ed ingegno. Principali tra essi fu Giusto Lipsio nato nel 1547 in una terra vicina a Brusselles. Studiò egli dapprima la filosofia scolastica a Brusselles ed a Colonia sotto la direzione de' Gesuiti, ma lesse anche assai presto i classici latini, e tra questi le opere di Cicerone, le quali tuttavia gli ispirarono dipoi qualche ripugnanza, quand'ebbe conosciute quelle di Tacito e di Seneca, autori ch'ei prese per suoi modelli, e sui quali formò il

suo stile latino. Di Colonia passò a Lovanio, dove i suoi genitori finirono la vita loro. E siccome scarsissima eredità gli lasciarono così fu egli obbligato a ricorrere a' suoi proprj talenti per sovvenire ai bisogni della sua esistenza. In età di diecinove anni pubblicò le sue *Variae Lectiones* dedicandole al cardinale Pernotti, che il chiamò a Roma e il fece suo segretario nelle cose di latinità. Quanto il soggiorno di quella città accrebbe la sfera delle sue cognizioni nella letteratura antica, dandogli modo di stringere amicizia coi più distinti letterati del suo tempo, altrettanto ne rimase depravata la sua indole morale, perocchè non pose più in uso que' principj di stoicismo, ch' egli pur preferiva a tutti gli altri come dotto e come filosofo. Ritornato a Lovanio si abbandonò sfrenatamente a licenze d' ogni genere, sino a che finalmente Carlo Cangio da Liegi, uomo sommamente dotto e virtuoso, riuscì ad ispirargli sentimenti più morali. Dopo ciò fece il viaggio di Vienna, e scorse la Boemia e la Sassonia; e siccome la guerra

desolava il suo paese, così accettò una cattedra a Iena, dove abbracciò pure il luteranismo, essendo questa una condizione senza la quale non potevasi divenir professore alla università, ma ciò fece in segreto, nòn volendo farne pubblica confessione; dalla quale irregolare condotta tutt' altro si esprime che il carattere dello stoico. Il suo soggiorno a Iena non fu molto lungo, e tornò alla patria. Ma ricacciatone di nuovo dalle calamità della guerra, ottenne nel 1579 una cattedra a Leida, dove, giusta gli statuti dell' accademia, ebbe ad abbracciar nuovamente la religione riformata; e vi rimase tre anni. Alcuni principj di intolleranza politica che manifestò sì a bocca che in iscritto, e che non conciliandosi con le idee di libertà allora sparse da poco tempo ne' Paesi Bassi sembravano fare l'apologia delle vessazioni commesse dagli Spagnuoli, lo avvolse in dispute calde e ripetute, le quali aggiunte ai sospetti che nacquero delle sue opinioni religiose lo resero oggetto dell' odio universale, tanto che risolvette egli stesso

di rinunciare al suo posto. Andò a Spa col pretesto di prender le acque, ma in vece di tornare a Leida passò a Colonia presso i Gesuiti, che lo reintegrarono in grembo alla chiesa cattolica, cui tuttavia disse di essere stato sempre fedele, e per raccomandazione di essi gli fu accordata una cattedra a Lovanio, dove il suo credito letterario salì al più alto grado di splendore, benchè nel tempo stesso abbia scritto due apologie della Vergine Maria per vieppiù conciliarsi il favore de' Gesuiti. Poco prima della sua morte lasciò la cattedra e divenne storiografo del re di Spagna. La morte gli chiuse gli occhi nel 1606.

Astrazion fatta delle sue qualità, delle quali non puossi avere troppo favorevole opinione, le sue opere sulla filosofia stoica (*Manuductionis ad stoicam philophiam libri tres. — Physiologiæ stoicorum libri tres*) sono preziose, e gran lode gli meritarono per l' eccellente sua critica delle fonti di codesta dottrina, e soprattutto per le sue illustrazioni degli scritti di Seneca. Nondimeno l'entusiasmo

di lui per lo stoicismo gli impedì più volte di rilevarne i lati deboli, e fu cagione ch' egli ne giudicasse di un modo generalmente inesatto. Oltre a ciò il paralello che in varj luoghi introdusse tra questo sistema e i dommi del cristianesimo, accoppiato massimamente alla leggerezza delle opinioni religiose da lui professate mentr' era giovine, ed alla vera o finta superstizione che affettò in vecchiezza, esercitò un funesto influsso sulla verità storica del suo prospetto dello stoicismo. Ne'suoi *Politicæ sive civilis doctrinæ libri sex* difese ardentemente la costituzione monarchica, e ciò lo trasse a proposizioni che dovettero singolarmente riuscir dispiacevoli ai repubblicani de' Paesi-Bassi. Una vanità senza limiti formava il principal tratto del suo carattere letterario, di che bastante prova si ha dalla sua lettera dedicatoria alla Vergine Maria.

Tra' suoi successori Gaspare Scioppio divenne più degli altri celebre, ancorchè non abbiansi notizie precise intorno alla storia delle sue dispute, nè dati esatti sulle sue qualità morali, che ne furon

cagione. Egli promise una grand' opera sulla filosofia stoica, ma ne pubblicò solo un frammento (*Elementa philosophiæ stoicæ moralis*), il qual non è altro che un estratto delle opere di Lipsio.

Molto più contribuì Tomaso Gatacker a propagare ed illustrar la morale degli stoici colla sua edizione di Antonino. Quel filosofo nato a Londra nel 1574 morì nel 1654 a Cambrigia, ove fu direttore del collegio della Trinità.

Cap. VI.

Michele Montaigne.

Se Lipsio, Scioppio e Gatacker onorarono lo stoicismo, e principalmente la parte pratica di questo sistema, più altri distinti letterati del sedicesimo secolo ne seguirono la parte morale, tenendo una strada novella, e secondando la indole loro originale. Il primo che faccia epoca in tal proposito, e che si è reso immortale per più d' un titolo, sì come uomo, e sì come scrittore filosofo, è Michele di Montaigne, nato nel 1533 in una terra del Perigord, di cui aveva il

nome. Suo padre gli fece imparare il latino ed il greco al tempo stesso, non che la materna sua lingua, e diegli perciò un maestro tedesco, il quale non conoscendo il francese era costretto di conversar secolui in latino. Lo stesso praticavano i suoi parenti e tutti coloro che l'appressavano, di modo che in età di sei anni egli il parlava assai bene, senza avere la menoma idea di francese. Più tardi venne mandato a Bordeaux per fare le umane lettere nel ginnasio, ma i suoi progressi furono poco considerabili, perchè i maestri vi usavano un metodo d'istruzione opposto a quello che si era praticato con lui nella casa paterna. Più tardi ancora ei non volle altra guida ne' studj, cui si consecrò, fuor che il suo gusto. Procellosa fu la sua giovinezza, ch'egli scorse nella licenza e ne' stravizzi, sì che il padre ne prese tristo augurio sul restante della sua carriera, ma si ravvide quando fu ammogliato, e che raccolse l'eredità della famiglia. Il re gli accordò il nastro di San Michele, e ottenne a Roma il diritto di cittadinanza, di che fu egli

lietissimo. Due volte fu nominato capo civile di Bordeaux, ma rifiutò sempre la carica, la qual poscia accettò per espresso ordine del re, ed esercitò con somma soddisfazione de' suoi amministrati. Non avea fino allora coperto nessun pubblico impiego, atteso che le rendite de' suoi fondi bastavano alla frugalità in cui viveva; ma verso la metà dei suoi anni venne incaricato di varii negoziati politici, e soltanto all'approssimarsi della vecchiaja potè rinunziar totalmente agli affari. Ei visse ne' regni di Francesco I, di Enrico II, di Francesco II, di Carlo IX, di Enrico III, e di Enrico IV. Verso il finir della vita patì frequentemente la colica, e il mal di pietra, ma una invincibile antipatia lo distolse dall'uso di qualsivoglia medicamento. Morì nel 1592.

I *Saggi* di Montaigne sono (1) sono

(1) Charron, la Boëtie, il presidente de Thou e Lipsio furono amici di Montaigne, ne' cui *Saggi* Lipsio trovava sensi fino a certo punto stoici. Tra gli antagonisti che sursero dopo contro questo filosofo si distinguono gli scrittori di Porto-Reale, e tra essi l'autore dell'arte di pensare, che lo accusò di ateismo, Nicole, Pascal, Balzac, Malebranche ed altri; ma non gli man-

un libro unico nel gener suo. L'autor vi dipinse le sue proprie passioni, inclinazioni, riflessioni e massime, traendo sempre profitto dal ricco tesoro di osservazioni ch' egli avea raccolto sul mondo e su gli uomini. Esponendo il proprio animo e carattere, intenzion sua fu di formare uno specchio, nel quale qualunque uomo ben educato potesse ravvisarsi dall' un lato o dall'altro. Hassi quindi a considerare i suoi *Saggi* come un quadro fedele de' sentimenti, pensieri ed azioni degli uomini e della società in generale. Montaigne possedeva il raro talento di osservare con estrema finezza, e uno squisitissimo tatto per conoscere ciò che fosse veramente naturale, convenevole, bello e buono. Di qui nasce

carono anche gli apologisti che combatterono animosamente le critiche degli avversarj. La Bruyere dà un eccellente giudizio su quelle di Balzac e di Malebranche, dicendo che Balzac pensa troppo poco per gustare un autore che pensa molto, e che Malebranche pensa troppo sottilmente per appagarsi di pensieri affatto naturali. Nicole e Pascal, non che gli altri Porto-realisti affettavano una morale troppo austera e troppo mistica per non trovarsi più volte urtati dai *Saggi* di Montaigne, ma ciò appunto dee servir di regola in valutare il giudizio ch' essi ne diedero.

che la lettura del suo libro riesce tanto più dilettevole in quanto vi si trovano sviluppate le più riposte pieghe del cuore umano, e che anche ai dì nostri è suscettibile di una applicazione immediata al commercio reale dalla vita. Nè si contentò Montaigne di ivi deporre i frutti della sua particolare sperienza e delle proprie sue riflessioni, ma seppe dar loro un maggiore allettamento, spargendovi varj fatti cavati dalla antica e moderna storia, o varj pensieri e massime finamente e fortemente espresse, e prese dagli antichi, soprattutto poeti, filosofi e storici; e in ciò l'erudizion sua non è meno vasta che bene scelta e piena di gusto, pochi altri scrittori trovandosi, che abbiano saputo con tanta arte e sì a proposito adornare le opere loro di fiori abilmente trascelti dalle più preziose fonti. Aggiungasi che le citazioni di Montaigne non servono solamente a sostener ciò ch' ei dice, o a farne il senso più chiaro, ma acquistano un grado maggior d'interesse dal felice modo con che sa egli rassomigliarle alle sue proprie

idee, e combinarle intimamente con esse; e chi ha di ciò voluto fargli rimprovero ben provò la sua imperizia e mancanza di gusto. A queste qualità luminose dei *Saggi* di Montaigne conviene aggiungere il tono che vi regna natìo, franco, gioviale, talvolta malizioso, ma sempre strettamente rinchiuso ne' limiti della convenienza; la nobile semplicità e leggierezza di stile di cui Montaigne può quasi dirsi creatore in Francia, e che piace anche al dì d'oggi, sebbene il tempo ne abbia irrugginito alcune frasi e locuzioni; e infine l'immensa varietà delle idee, che però non degenera in un molesto disordine, e mai non affatica il lettore, anche in mezzo alle discussioni più serie. Non dee dunque far maraviglia che i *Saggi* di Montaigne sieno divenuti ai moderni tempi un manuale di filosofia pratica per la buona società di tutte le nazioni incivilite. Meritano essi diffatto questo onore per molti titoli, benchè non senza qualche restrizione si possano raccomandare le opinioni speculative e pratiche che ne formano la base.

Egli è difficile di dare un giudizio esatto e perfetto sulla filosofia sì teorica che pratica di Montaigne. Scorgesi ch'ei difende apertamente la causa della verità, che con ardore la cerca non solo osservando se stesso e gli altri, ma anche interrogando la storia, e studiando le opere de' più spiritosi scrittori dell' antichità e de' tempi moderni. La somma di tutte le sue ricerche non è nè un real dommatismo, da cui la maniera sua di vedere lo teneva invincibilmente lontano, nè uno scetticismo assoluto, massimamente rispetto alla morale ed alla religione. Avea meditato sul pirronismo, e gran predilezione, che spesso ne' suoi discorsi traluce, sentito per questa dottrina; ma non vi trovò quella calma dell' animo che gli scettici credettero o pretesero di rinvenirvi. Ciò che più lo tenne in forse, quanto alla verità obbiettiva, fu la straordinaria diversità delle opinioni filosofiche, la disparità tra le idee della moltitudine e delle persone illuminate sugli avvenimenti della vita ordinaria, sulle virtù ed i vizj; il con-

trasto finalmente tra i costumi e le usanze delle differenti nazioni in differenti epoche. La quale disparità e le quali contraddizioni che ne derivano procurò egli di rendere anche più evidenti a fin di mostrare così l' incertezza di ciò, che a parlar propriamente, si dee ritenere come verità filosofica, di ciò che merita i nomi di virtù e di vizio, e di ciò cui si addatta l' epiteto di convenevole o sconvenevole. Ridusse in gran parte la filosofia ad una opinion subbiettiva, la qual non può avere una solidità obbiettiva indubitabile, ed è variabilissima per se medesima, e le si può tutto al più attribuire una verisimiglianza comparativamente maggiore. Quello, di cui finalmente l' uomo si convince, si è che egli erra nella ignoranza, e il suo ingegno è troppo limitato. « Accade agli » uomini veramente dotti, dic' egli, » ciò che accade alle spighe del grano; » vanno elevandosi ed alzando la testa » diritta e fiera sin che son vuote, ma » quando sono piene e colme del grano » in maturanza cominciano ad umiliarsi

» ed abbassar la cervice. Così gli uo-
» mini poi che hanno tutto cercato,
» tutto assaggiato, senza trovare in tanto
» ammasso di sapere e in tanta provvi-
» sione di cose diverse niente di mas-
» siccio e di stabile, e non altro che
» vanità, rinunciano alla presunzion loro
» e riconoscono la propria natural con-
» dizione. »

Montaigne faceva consistere la filosofia in un complesso di opinioni e di massime subbiettive, tratte astrattamente dall' esperienza, ma affatto vaghe, solo accettabili per una più o men grande verisimiglianza, e non aventi immediata utilità fuorchè per chi le professa. Non dee dunque far sorpresa di trovar nei suoi *Saggi* massime false ed anche contraddittorie, e di vedervi la morale basata sopra una sapienza assolutamente accidentale e nullamente in armonia con se medesima. Quando vogliasi proferire su ciò un equo giudizio, bisogna non dimenticarsi nè le circostanze che occasionarono in Montaigne la composizione de' suoi *Saggi*, nè l'intenzione ch' egli

ebbe pubblicandoli. Ei li scrisse in diverse epoche, di mano in mano che un soggetto qualunque lo invitasse a meditare, o che le circostanze esterne, e l'umor suo e momentaneo ve lo inducessero. Non tenne verun ordine sistematico nello scegliere e nell' esporre gli oggetti di cui trattò, e si vede che spesso abbandona il soggetto propriamente detto delle sue contemplazioni per passare ad altri che vi sono affini. Tenendo un siffatto andamento doveva occorrergli più volte di diventar infedele, senza accorgersene, alle sue proprie opinioni e massime; e appunto con questa incostanza di cuore e di idee filosofiche ei volle dipingere se stesso, non che l'uomo in genere, e aggiugnere al quadro, disegnato secondo la natura, le riflessioni che si offerivano alla sua mente, o che altri avea fatto prima di lui. Ad onta però delle sue vaghe massime pratiche, egli fu uomo esattissimamente probo; e sentì un entusiasmo veramente stoico per la virtù. Quando non si perde in sottigliezze teoriche, le sue massime sono

dettate da un tatto sicuro, e dal sentimento della più pura morale. Non potendo giungere a spiegare con la filosofia il contrasto che osservò tra la virtù specolativa e quella che la religion positiva esige, contrasto che sommamente gli pesava, confortavasi in prestar fede alla rivelazione, in grembo alla quale dimenticava tutti i dubbj promossi dalla sua ragione, e credeva trovar in essa quella calma d'ingegno che è sì preziosa.

I moderni gli attribuirono alcuni principj relativi alla educazione; ma bisogna conoscere ben poco il suo carattere filosofico per pretendere ch' egli abbia adottato verun principio dommatico, qualunque fosse, sul fondamento di alcuni passi isolati, ne' quali ragiona effettivamente sopra simili basi. Si può sempre allegarne alcuni altri in cui mette in dubbio cotai principj, o anche ne adotta di assolutamente contrarj. Così, per esempio, in alcuni luoghi ei deriva la morale dalla educazione, dall' abitudine, ecc.; ma in altri la riferisce ad un sentimento interno, alla volontà di Dio,

ovvero si conforma ai sentimenti degli stoici, o finalmente sta in dubbio se vi abbia nessun principio fisso di morale nella costituzione naturale dell' uomo. Per ultimo, la sua difesa della teologia naturale di Raimondo da Sabonda è il miglior argomento che adoperar si possa per provare l' assurdità dell' accusa di ateismo datagli da alcuni scrittori.

Cap. VII.

Pietro Charron.

Amici intimi di Montaigne furono Pietro Charron e La Boëtie, che molto anche lo avvicinavano per opinioni filosofiche. Il primo nacque a Parigi nel 1541, studiò filosofia e giurisprudenza ad Orleans ed a Bourges, divenne dottor di legge, e passò qualche anno a Parigi in qualità di avvocato del parlamento. Ma abbandonò presto quella carriera, e intrapreso lo studio della teologia si distinse cotanto dipoi nella elo-

quenza del pulpito, che molti vescovi andarono a gara per averlo nelle diocesi loro, e ottenne in più luoghi canonicati ed onorificenze diverse e beneficj. La regina Margherita e il cardinale d' Armagnac, legato ad Avignone, lo ebbero essi pure qualche tempo alla lor corte in qualità di predicatore. L' ordine dei Celestini in Parigi ricusò nel 1558 di aggregarlo a se, attesa la sua cattiva salute, e così pure i Certosini, tra i quali bramava porsi per adempire un suo voto. Rimase dunque prete secolare, e andò predicando per varie città di Francia. A Bordeaux imparò a conoscere Montaigne, e gli divenne amico. Verso la fine dei suoi giorni divenne vicario del vescovo di Cahors, poi canonico a Condom. Andato a Parigi nel 1603 vi morì subitaneamente in mezzo di una strada.

L' opera di Charron intitolata: *Tre verità contra tutti gli atei, idolatri, giudei, maomettani, eretici, e scismatici* (1)

(1) Le tre verità che Charron tende a provare sono: 1.° che vi è un Dio ed una vera religione; 2.° che la religione cristiana è la sola vera; 3.° che la chiesa cat-

non può interessarci, ma ben merita di trattenerci il suo trattato *Della Saggezza* (1) perocchè ha ivi esposte le sue opinioni filosofiche. Charron non osservò nella saggezza nè una filosofia scolastica, nè un sistema filosofico qualunque fosse, ma la scienza della virtù, la scienza di vivere conformemente alla ragione. Egli comincia per supporre che la cognizione di se medesimo sia una condizione indi-

tolica è la sola vera di tutte le chiese cristiane. Difende la prima contro gli atei, la seconda contra i maomettani e i giudei, e la terza contra gli eretici ed i scismatici. Questo libro gli fece un gran merito presso l'alto clero cattolico, e la carica di vicario vescovile a Cahors ne fu la ricompensa. Le risposte di alcuni teologi riformati gli diedero occasione di far varie aggiunte che si trovano nelle successive edizioni. L'opera apparve la prima volta a Parigi nel 1594.

(1) Questo trattato che Charron scrisse nel 1600 e fece imprimere a Bordeaux nel 1601 dopo aver fatto amicizia con Montaigne, cagionò una sensazione totalmente contraria a quella prodotta dall'opera precedente, sino a trovarvi motivo di accusar l'autore di incredulità. Egli morì senza terminarne la seconda edizione, e l'editore ebbe a porre in uso tutta la sua pazienza e perseveranza per vincer gli ostacoli che si opponevano alla sua pubblicazione, ancorchè Charron vi avesse fatto qualche cambiamento, e raddolciti i passi più incalzanti. Il suo più fiero nemico fu il gesuita Gavasse che lo dichiarò per un ateo pericoloso.

spensabile per arrivarvi; dopo ciò esamina la natura dell' uomo, delle sue disposizioni, inclinazioni, gusti, facoltà e passioni, con le differenze che procedono dal temperamento, dalla situazione individuale, dalle circostanze, ec. Tratta poscia della virtù in generale, della prudenza, della giustizia, della bravura, e della moderazione. La morale che vi espone è non meno pura che nobile; e da questo lato il suo libro merita di annoverarsi fra gli scritti morali più eccellenti, la cui meditazione può anche al dì d' oggi riuscir utile e salutare. Altra guida ei non prese che i sentimenti scolpiti nel suo cuore, senza cercare di penetrare i misteri dello spirito pratico, e senza molto riflettere sui principj della moralità. Quindi la collisione ch' ei trovò fra i doveri lo spinse a sostenere che l' uomo non può praticar la virtù tutta intera, e che dee spesso usar mezzi immorali per giungere ad un fine lodevole; asserzione che tutto l' edificio della vera morale rovescia. E in questa falsa opinione lo confermò pure il sentimento esagerato

sulla debolezza e la fallibilità della natura umana, ch' egli ebbe in comune con Montaigne e con più altri scettici moralisti. Non perciò distruggeva egli il carattere obbligatorio dei doveri in genere, e la virtù, per quanto fosse possibile di conseguirla, rimaneva sempre, secondo lui, il più prezioso bene dell' uomo.

Se Charron era già incerto rispetto a quanto la virtù esige, e rispetto ai mezzi necessarj per acquistarla; ancorchè la coscienza non permetta giammai che un uomo abituato a riflettere possa non conoscere l'esistenza di un diritto e di un dovere; divenne assolutamente scettico rispetto allo scibile teorico. Molto prese a Montaigne nelle sue massime pratiche e ne' ragionamenti scettici, e la sua amicizia con quell' amabil filosofo influì notabilmente sulla sua maniera di vedere e sul suo stile; ma siccome Montaigne ragionava da uomo di mondo, e Charron da dotto teologo, questi applicò lo scetticismo alla morale scientifica ed alla religion positiva più che non fece l' a-

mico suo, e quindi venne ch' egli espose, su questo proposito idee infinitamente più ardite ed azzardate. Egli negava talvolta in termini precisi, al pari di Montaigne, la verità e la certezza dell' umano sapere; scherzava sulla debolezza d' animo dell' uomo, e sulla sua impotenza di distinguere con sicuri caratteri la verità dall' errore; paragonava sino a certo punto come l' amico suo, l' animale all' uomo, per ciò che concerne il sapere, la virtù ed i vizj; e adottava il sentimento degli antichi pirronisti, dicendo che lo scetticismo soltanto può condurre alla libertà filosofica ed alla quiete dell' animo; cosicchè portava opinione essere stati tutti scettici i più grandi filosofi, non esclusi i dommatici. Era dunque naturale, poste queste supposizioni, ch' egli affettasse un profondo disprezzo per tutte le scienze umane. Con tutto ciò fu nel suo scetticismo assai meno conseguente degli antichi pirronisti, e questo difetto fu quello pur di Montaigne; perocchè spesse volte si dimenticò di ragionare da scettico, e gli avvenne di prendere il tono domma-

tico senza pure avvedersene. Professava il pirronismo in genere; ma se avesse cercato di applicarlo egualmente ai casi particolari, sarebbe stato nella necessità di imitare il contegno degli antichi discepoli di Pirrone, e ricusar totalmente la morale e la scienza della vita, che tuttavia pretendea d' insegnar nel suo libro, e che insegnò realmente, secondo l' aspetto nel quale considerò il mondo e gli uomini.

Ma molto più di Montaigne applicò Charron lo scetticismo alla religion positiva. Mostrossi difensor dichiarato del cristianesimo, e segnatamente della religione cattolica apostolica e romana nel suo libro *delle tre verità*, ma in quello *della saggezza* estese i suoi dubbj su tutte le religioni positive del suo tempo, senza eccettuarne pur una.

Charron non esentava dai suoi dubbj sulle religioni positive nemmeno il cristianesimo, ossia la dottrina della chiesa cattolica apostolica e romana, la cui verità Montaigne stesso non ebbe ardire di mettere in dubbio; ed è

perciò che il clero non ebbe poi tutto il torto se riguardò il libro *della Saggezza* come pernicioso agli interessi della religione, se fece sommi sforzi per impedire che si spargesse, e se, non avendo potuto ottenerne la soppressione, usò di tutto il poter suo per prevenire le conseguenze funeste, che avea giusto motivo di temerne. Tuttavia lo scopo di Charron non era altrimenti quello di rovesciare l'autorità d'ogni religione qualunque, ma solo tendeva a ricondurre il divin culto alla purità e dignità, che sono i soli caratteri, da cui possa la ragione riconoscere una religione capace di contribuire, siccome debbe, al perfezionamento, alla felicità ed alla quiete del genere umano.

L'opinione che Charron si era formata della religion vera merita la nostra approvazione ed eccitar dee grandissima maraviglia, ove si rifletta al dominio che la chiesa esercitava in que' tempi, ed ai pregiudizj religiosi che acciecavano i suoi contemporanei. Ella onorerebbe diffatto la più illuminata ragione anche

al dì d'oggi che vien permesso di manifestare liberamente il proprio giudizio sulla religione. Sostiene Charron che la religion vera è oggetto esclusivo della mente e del cuore, e si oppone al culto esterno di Dio colle cerimonie introdotte; dice ch'ella debbe insegnare all'uomo che è debole e dipendente, e fargli conoscere l'estensione del suo mal essere morale, onde sia costretto di ricorrere alla idea di Dio per trovar pace e tranquillità. La qual credenza in un Dio creatore e regolatore del mondo, congiunta alla adorazione mentale e sincera del più sublime e più santo di tutti gli enti, costituisce secondo lui, l'essenza della religione. Egli vuole che la virtù sussista da per se stessa, che posi sulle proprie sue basi, e che la credenza religiosa non faccia che fortificarne e consolidarne il sentimento. Non perciò dice che l'adorazione esterna di Dio sia interamente vana, ma solo che debb'essere un mezzo di svegliare il culto interno, e renderlo più fervoroso, perocchè la pietà verace non può giammai trovarsi in opposizione

con la virtù. E siccome codesti precetti si accordano perfettamente con le riflessioni cui la sana ragione è condotta quando medita sulla essenza della morale e della religione, così formano essi la migliore apologia che possa opporsi ai detrattori di Charron, ed a coloro che tanto animosamente il rimproverarono di aver combattuto l' importanza e il vantaggio delle religioni positive.

Cap. VIII.

Stefano La Boëtie.

L'amicizia di Montaigne con Stefano della Boëtie è anche più antica di quella con Charron. La Boëtie nacque nel 1530, fu consigliere al parlamento di Bordeaux, dove morì nel 1563 tra le braccia di Montaigne, cui lasciò la sua biblioteca e i suoi scritti, che infatto per cura del suo stimabile amico videro la luce dopo la sua morte. Montaigne parla molto onorevolmente di lui in più luoghi dei

suoi *Saggi*, e commovente e istruttiva è segnatamente la sua lettera sul contegno di La Boëtie negli ultimi momenti di vita. Quanto Charron avea parlato arditamente come teologo, altrettanto La Boëtie si espresse liberamente come politico, in un opuscolo intitolato *Discorso sulla servitù volontaria*, ossia *il Contr' uno*; cosicchè Montaigne rinunciò per prudenza al pensiero che dapprima ebbe di inserirlo ne' suoi *Saggi* al capitolo dell'Amicizia (1).

(1) Poco tempo dopo la morte di La Boëtie, Montaigne pubblicò una raccolta di traduzioni dal greco, che quegli avea fatta, sotto il titolo di: *La economia domestica di Senofonte; Le lettere matrimoniali di Plutarco, e la lettera consolatoria di Plutarco a sua moglie*, e ne escluse il *Discorso sulla servitù volontaria*, « perchè la giudicava cosa troppo dilicata e ghiotta » per esporla alla grossa e pesante aria di una sì di- » spiacevole stagione. » Ecco il quadro ch' ei fa della sua amicizia con La Boëtie: « . . . È questo un discorso » che intitolò *Della servitù volontaria*, ma quelli che » l' ignorarono, lo chiamarono poi con più proprietà il » *Contr' uno*. Egli lo scrisse in via di saggio, nella sua » prima gioventù, in onore della libertà contro i ti- » ranni . . . questo solo discorso ci è rimasto di lui, » ed anche per fortuna, e credo ch' ei nol vedesse mai » da che gli cadde dalla penna; ed alcune memorie sul- » l' editto del gennajo, famoso per le nostre guerre ci- » vili . . . Questo è quanto io potei salvare delle reliquie

Cap. IX.

Niccolò Machiavello.

Niccolò Machiavello, un de' più dotti e giudiziosi uomini che abbiano scritto di storia e di politica, è sembrato, almeno agli occhi di molti, differire interamente da La Boëtie per la sua maniera di pensare e pe' suoi principj sul diritto politico. Firenze va gloriosa di avergli dato la culla. L' epoca della sua vita corrisponde a quella degli intrighi tramati dalla famiglia de' Medici per assoggettare i Fiorentini, e consolidare il potere che giunse ad usurparsi. Quando adunque si vuol giudicare dello spirito e dello scopo delle opere istoriche e

---

» di lui (io, cui lasciò si amorosa memoria al punto del » morire legandomi l' eredità della sua libreria e carte), » oltre il libretto delle sue opere, che ho fatto stampare, ed al quale io sono parzialmente obbligato, perchè servì di mezzo al nostro primo avvicinamento; » imperocchè esso era noto assai prima che io il vedessi, » e mi diede la prima notizia del suo nome, incamminando così quell' amicizia che noi nodrimmo sin che » Dio volle si intera e perfetta che al certo non ne fu » altra consimile. »

politiche di lui si debbe aver presente la natura delle circostanze e delle vicende in mezzo alle quali si ritrovò. L'oggetto esclusivo degli studj ch'ei fece fu, sino dalla prima sua giovinezza, non già quello di seguir la corrente, adottando le idee che allora si avevano della erudizione scientifica, ma quello di acquistare le cognizioni necessarie per diventare uomo di stato consumato negli affari. Assai presto diede saggio del suo gusto per la satira e lo scherno, pubblicando le sue imitazioni di Aristofane e di Plauto, la riuscita delle quali fu sì prodigiosa, che ottennero persino l'assenso di papa Leon X. Ma più di tutto egli si applicò alla storia, con intenzione di cavarne conchiusioni applicabili alla politica, che è il punto di vista sotto il quale non era stato per anco, o almen pochissimo, considerato; cosicchè precisamente perciò le fatiche istoriche di Machiavello vennero giudicate da tanti sì male, e sì impropriamente. Egli era nell'intimo dell'anima repubblicano e nemico di qualunque governo monarchico o dispotico;

quindi il vero suo sentimento lo rendea contrario ai disegni de' Medici; ma nol prese egli per guida, e regolandosi a norma delle circostanze si attaccò al partito del più forte. La qual condotta non solo pone il suo carattere politico in un aspetto molto equivoco, ma fu cagione che venisse accusato di alto tradimento, chiuso nelle carceri, e posto alla tortura; e perchè non si ottennero prove legali del delitto imputatogli, fu rimesso in libertà, e ottenne una pensione e l' incarico al tempo stesso di scrivere la storia della sua patria. Ma le persecuzioni de' Medici gli tolsero poco dopo anche codesto impiego. Continuando quella potente famiglia ad adoperar tutti i mezzi per ridurre i Fiorentini sotto il suo giogo, formossi contr' esse una congiura, tendente tra le altre cose a far perire il cardinale Giulio de' Medici, che fu poi papa col nome di Clemente VII. Si sospettò che Machiavello avesse parte in quella cospirazione, si pretese che con le sue arringhe in favor di Bruto e di Cassio tentasse eccitare il popolo, e in-

durlo ad usar di que' mezzi che usarono que' Romani per ricuperare la libertà; e sebbene non siasi giunto a provar legalmente la realtà di codeste imputazioni, tuttavia perdette la sua pensione e il suo posto, e quindi cadde nella indigenza. Visse ancora alcuni anni, ma, vista ricaduta per altrui forza la patria sua sotto il giogo dei Medici, ingojò veleno, e morì verso l' anno 1527.

Machiavello ha molto scritto, e le sue opere meritano d'esser lette. Ma il libro intitolato *il Principe* è quello che più particolarmente contribuì a stabilire la sua riputazione. Fu esso più volte mal giudicato, considerandolo sotto un aspetto del tutto falso. Comunemente si pensa che Machiavello vi rappresenti la tirannia come un governo giusto e legittimo, e che faccia ivi conoscere ai re i mezzi di esercitarla illimitatamente, perchè si ristringe a dare una storia della tirannia, e le prove di una profonda cognizione del gran mondo, senza mischiarvi riflessione veruna sulla moralità, nè sulla legittimità. Se tale veramente stato fosse il suo

scopo egli ben si meriterebbe il disprezzo infamante col quale molti distinti scrittori parlaron di lui. E certamente un principe o un ministro di male intenzioni vi trovano una quantità di precetti relativi alla maniera, con la quale possono abbandonarsi a tutte le ispirazioni dei depravati lor sensi, e sottrarsi nel tempo stesso dalla giustizia del popolo; sotto il quale aspetto il libro di Machiavello può essere infinitamente pericoloso. Ma lo scopo dell'autore non fu altrimenti quello di giustificare co' suoi ragionamenti nè di rinforzar coi consigli l'abuso tirannico del potere supremo; ed anzi l'intenzion sua fu totalmente al contrario, benchè l'avviluppasse nell'ombra del mistero. Egli credette che il più infallibile mezzo di rivoltare i suoi concittadini contro i tentativi che una famiglia sì possente come quella de' Medici potrebbe fare per soggiogarli, fosse quello di esporre il quadro della tirannia e di tutti gli orrori che le tengono dietro, di palesare le macchinazioni infernali e gli orribili mezzi di cui si serve per sorgere e mantenersi,

e di mostrare l' indifferenza che affetta il tiranno per tutto ciò che si chiama diritto, obbligo, dovere e religione, tosto che egli trovasi da alcuno di codesti vincoli un cotal poco infrenato. Machiavello medesimo era troppo buono istorico e buon politico, e riveriva con troppo entusiasmo la libertà repubblicana, siccome è provato dai giudizj di lui sui varj notabili avvenimenti della storia romana, perchè cercasse in buona fede di difendere con quel suo libro la tirannia; e sicuramente avrebbe dovuto ridersi delle molte serie confutazioni che se ne fecero, s' egli avesse potuto leggerle. Aggiungasi che nella sua condotta come cittadino, e nelle vicende che sofferse, nulla ci autorizza ad attribuirgli siffatto progetto. Egli servì la patria sino che serbò la sua indipendenza e che lottò contro l' usurpazione dei Medici; e l' odio che questa famiglia gli ebbe avrebbe combinato assai poco con le ambiziose sue viste, s' ella avesse creduto di trovare in esso un vero apologista del suo contegno, o anche soltanto del de-

spotismo in genere, come lo divenne Hobbes più tardi. All' incontro spiegasi chiaramente codesto odio, quando si paragoni l' entusiasmo di Machiavello pel repubblicanismo de' Romani col quadro che altrove fa de' tiranni. I Medici riconoscevano troppo se stessi in simil pittura, perchè avessero a considerarla come una bassa cortigianeria dell' autore. Se Machiavello coperse le sue vere intenzioni sotto quel velo, a ciò senz' altro lo astrinse la situazione politica nella qual si trovava, e probabilmente egli avea con la sua sagacità calcolato, che attaccando la tirannia direttamente non avrebbe prodotto su' suoi concittadini una così viva impressione, quanto combattendola come fece per una via indiretta. L' obbiezione che alcuni fanno dei suoi rapporti coi capi di partito e con gli usurpatori, per esempio con Cesare Borgia, e delle adulazioni che prodigò loro e forse a danno del partito democratico di Firenze, non ha verun fondamento. In que' tempi di politici fermenti, in cui molte fazioni desolavano

Firenze e la maggior parte d'Italia, il repubblicano più fido alla sua causa potea trovar conveniente a' suoi particolari interessi non meno che a quelli del pubblico, di attenersi ad uno degli usurpatori, sia per distruggerne un altro col di lui soccorso, sia per iscemare la presunzione del partito popolare, che non lasciava di nuocere al ben generale, senza che sia perciò lecito di conchiudere che ei fosse partigiano del governo dispotico. Siccome però mal si conobbe lo scopo del libro di Machiavello, e per conseguenza mal giudicossi de' suoi principj politici, non dee far maraviglia, s' egli trovò più nemici, i quali non si contentarono di biasimar solamente la sua politica, ma l'accusaron ben anco di irreligione e di ateismo. Il migliore argomento contro le validità di questo rimprovero si è, che la corte di Roma non trovò per gran tempo nulla di riprensibile nella sua opera, la qual si lesse quasi un intero secolo avanti che nascesse il sospetto che vi si insegnasse ateismo, e che Clemente VIII fu il primo che

dai clamori di alcuni dotti si indusse a proibirla (1).

Cap. X.

Giovanni Bodino.

Gran nome fra gli autori che nel sedicesimo secolo scrissero di politica acquistò parimenti Giovan Bodino nato in Angers nel 1529. Egli studiò le leggi a Tolosa, e diessi anche ardentemente alla storia, alla politica ed alla letteratura classica, com' è provato da' suoi commenti ai *Cinegetici* di Oppiano. Dettò per qualche tempo pubblicamente in Tolosa, ma ben presto ne partì per recarsi a Parigi, ove attese alla pratica degli affari. Il suo ingegno e la varietà

(1) Lo scettrato filosofo, Federico il grande, che scrisse una confutazione del Principe di Machiavello, suppone che Cesare Borgia gli sommistrasse il modello del suo protagonista, e ch' egli il proponesse realmente come esemplare da imitarsi. Ed è perciò che il re di Prussia lo cambattè e confutò seriamente.

delle cognizioni da lui possedute gli procurarono il favore di Enrico III, ma non tardò l' invidia a farnelo decadere. Francesco, duca di Alenzone e di Angiò e fratello dei re Francesco II, Carlo IX, ed Enrico III, lo adoperò poscia in molti pubblici affari, e seco il condusse in Inghilterra ed in Fiandra. Morto quel principe egli andò a stabilirsi a Laon, dove prese parte agli affari forensi e pubblici degli abitanti, e ciò gli produsse più volte vivi disgusti; ei vi morì del contagio che desolò quel paese nel 1596. Vaghe e non verisimili voci correvano che i suoi genitori fossero ebrei; ch' egli era segretamente affezionato alla religione giudaica, ch' ei fu carmelitano in tempo di sua gioventù, e che poscia deponesse l' abito dell' istituto. L' opera sua più celebre è intitolata *De repubblica, libri sex.* Benchè non vi regni un ordine sistematico fondato sopra certi principj, e benchè si trovi assai debole quando si paragoni alle opere moderne sul diritto pubblico e sulla politica, e altronde sia sopraccaricato di un

vano apparato di erudizion classica, e mille cose vi sieno trattate straniere all' argomento, pure essa merita la nostra attenzione per essere uno de' primi libri scientifici che si vedessero ne' moderni tempi sull' arte di governare. Quand' esso fu posto alla luce alcuni autori lo esaltarono coll' enfasi più esagerata della ammirazione, ed altri l' attaccarono con tutta l' animosità che può ispirar la passione.

Ne' suoi principj politici Bodino tenne fra i due estremi della monarchia assoluta e dell' assoluta democrazia un giusto mezzo, il qual doveva necessariamente porlo alle prese co' seguaci e partigiani di quelle due specie di governi. Da un lato ei sostenne che i re sono anche più dei sudditi sottoposti alle leggi di Dio e della natura, che gli impegni contratti sono sì obbligatorj per essi come pel popolo, e che non possono esigere veruna imposta senza l' approvazione e il consenso della nazione. Dichiarò al tempo stesso essere egli il primo pubblicista de' giorni suoi che osasse profes-

sare pubblicamente siffatta opinione, e confutò coloro che insegnando una dottrina contraria scrivevano solo de' modi di estendere viemmaggiormente la possanza dei re; le quali proposizioni gli tirarono adosso l' odio de' proseliti del governo monarchico. Ma dall' altro lato dichiarò in chiari e precisi termini che i sudditi non hanno mai il diritto di deporre un sovrano legittimo, nemmeno quando li governi despoticamente, perchè una tal massima rovescerebbe da cima a fondo la società, se venisse generalmente accettata. Secondo Bodino i re tengono lo scettro loro da Dio; il popolo adunque non può punirli della lor tirannia, spettando ciò unicamente alla giustizia divina. Nondimeno, sebbene ei negasse al popolo il diritto di ribellarsi ai sovrani, concesse che i principi stranieri possono detronizzare un tiranno, in quel modo che ciascun re ha il diritto di prestare assistenza ad un altro monarca, ogni qual volta ne sia minacciata la vita e l' onore. Al quale assioma della illegittimità delle ribellioni contro

i tiranni lo indussero le circostanze dei tempi, e i mali che le politiche fermentazioni della Francia cagionavano allora al popolo francese; ma divenne poscia egli stesso infedele alle opinioni a lui stampate, perocchè entrò nel partito della Lega (1).

---

(1) Quando Bodino esce dalla provincia della storia, del diritto pubblico, e della politica, trovasi in lui uno strano miscuglio di superstizione e di incredulità, cui si debbe attribuire la severità con che venne poi giudicato. In un'opera che non fu impressa (*Colloquium Heptaplomeres, seu Dialogus de abditis rerum sublimium arcanis*) egli istituì un paralello tra le religioni positive, in cui il cristianesimo compariva di molto inferiore al naturalismo, ed anche al giudaismo, ond'è che molti pensarono essere egli segretamente addetto al culto Israelitico. Ciò si può anche maggiormente supporre in leggendo la sua *Demonomonia de' stregoni*, nella quale allega i più singolari argomenti in favore della magia e della stregoneria. I suoi nemici ne presero occasione di accusarlo di aver egli contratto qualche patto coi demonj. Poco prima della sua morte scrisse il *Teatro della universale natura*, nel quale il naturalismo e la superstizione trovansi del pari accoppiati. Ma quelle opere di Bodino andarono quasi in dimenticanza a fronte del suo trattato *De Republica*.

Cap. XI.

Francesco Sanchez.

Francesco Sanchez nato nel 1562 a Bacara nel Portogallo, e sortito da una famiglia giudea, se stiamo alla tradizione, fu scettico assai più deciso di Montaigne, di Charron, e di più altri filosofi suoi contemporanei. Era ancora fanciullo quando venne mandato a Bordeaux, dove cominciò i suoi studj. Frequentò poscia molte università d'Italia, e Roma fu la città, in cui più lungamente abitò, e dove attese interamente alle matematiche, alla fisica ed alla medicina, la quale volea professare, come avea fatto suo padre. Tornato in Francia prese il titolo di dottore a Montpellier, e divenne poi professore di filosofia e medicina a Tolosa, dove per venticinque anni continui coprì con molto lustro quella cattedra. Benchè si fosse impegnato a spiegare la dottrina d' Aristotele, e questa effettivamente insegnasse, egli era interna-

mente nemico dichiarato di tale filosofia, contro cui specialmente diresse il suo scetticismo, dappoichè era essa la dominante quasi esclusivamente sì in Francia che nelle Spagne. Le persecuzioni che Ramo aveva incontrate per aver combattuto il peripatetismo, e che rendevano ancor più orgogliosi e presuntuosi gli enfatici partigiani di questa dottrina, dovean bastare per rimovere un professor francese di filosofia dal tentar nuovi attacchi di simil genere. Aggiungasi che l' aristotelismo veniva formalmente onorato della protezione de' grandi in Francia; e un editto reale avea per sin proibito di combatterlo pubblicamente. Sanchez per conseguenza aperse un più vasto campo al suo scetticismo, ed anzi che limitarlo al solo sistema di Aristotele lo estese senza distinzione ad ogni dommatismo qualunque, e pose anche per principio che l' uomo non sa assolutamente nulla.

L' opera di Sanchez *De multum nobili scientia quod nihil scitur* (1) fa onorevole

(1) Il seguente passo della prefazione potrà far ved[...]

figura tra i migliori trattati filosofici che si hanno sullo scetticismo. Essa è dilettevole a leggersi, eseguita con gusto e brio, e scritta con uno stile espressivo e sentenzioso, e al tempo stesso puro ed intelligibile. Possiamo da essa giudicare che l'autore era ricco di lumi e di sagacità. Racconta egli medesimo la via che tenne nelle sue speculazioni, e narra come la sua pazienza, infaticabile allora quando cercava il vero, il condusse finalmente a dubitare della realità di ciascuna scienza vera e dommatica. Comincia le indagini, che formano l'oggetto del suo libro, dalla scettica inchiesta, *Quid?*, e le termina nello stesso modo.

---

in qual modo ei giudicasse della filosofia aristotelica. *Credunt*, dice egli, *facileque ad Aristotelem convolant, volvunt, evolvunt, memoriæ mandant, isque doctior est, qui plura ex Aristotele novit recitare. Quibus si vel minimum neges, muti fiunt, te tamen blasphemum clamant; si contra arguas, sophistam. Quid hic fias? Miserum. Decipiantur qui decipi volunt. Non his scribo; nec proinde scripta legant mea.* I libri di Matteo Simon, di Daniele Hartuack, e di Giovanni Enrico Ulrich contro lo scetticismo di Sanchez non valgono nulla, perchè quegli autori eran lontani le mille miglia dal senno e dall'ingegno filosofico di Sanchez.

Dichiara quanto poco lo appagasse Aristotele, ma il fa con tal circospezione e timore, che ben si vede ch'egli tremava di palesare l'opinion sua sopra ciò. Lagnasi che ogni antagonista del filosofo di Stagira vien tosto chiamato sofista o bestemmiatore; e perchè non isperasi mai di fare intender ragione ad uomini si ciecamente addetti al peripatetismo, si augura che il libro suo non cada in mano loro. Non trovasi in lui nessun argomento scettico, il qual non si trovi di già nel pirronismo, ma egli sa valersene contro la filosofia dommatica del suo tempo in una maniera tutta sua. Tende soprattutto a dimostrare, e quasi sempre ritorna su questa proposizione, che l'umano sapere non si estende agli oggetti in se medesimi, e che si riduce interamente in frutti della immaginazione ed in parole.

Comunque lo scetticismo di Sanchez fosse generale, lo scopo suo tuttavia non sembra essere stato quello di rappresentarlo e raccomandarlo come la sola filosofia possibile e valutabile; ma bensì

non altra intenzione aver avuto che di raffinare il saper filosofico, e di sgomberare tutto l'ammasso dommatico di che andavan superbi i pretesi e vanitosi sapienti, che in fine non sapean nulla, onde stabilire la verità nel luogo delle chimere e delle finzioni. Dice non aver egli altro voluto che esporre con chiarezza e con metodò la sua opinione sulla scienza filosofica allora generalmente in voga; che si astiene dal dimostrare lo scetticismo per paura di cader nel difetto ch' ei trova sì riprovevole negli altri, e che il suo disegno è quello di stabilire, per quanto è possibile una scienza solida e facile, che non sia fondata sopra congetture fantastiche, e che non ad altro conduca che ad una vana ostentazione di una ingegnosa sottigliezza. In altr' opera; che non si è veduta, egli si riserbò di esaminare se e come possa l' uomo saper qualche cosa; e avea pure in pensiero di sviluppare il metodo della scienza, per quanto i limiti della mente umana il permettono.

Cap. XII.

Girolamo Hirnhaym.

Dottore di leggi e vicario generale dell' ordine de' Premonstratesi in Boemia, Moravia, Slesia ed Austria fu Girolamo Hirnaym, il quale al pari di Sanchez, ma cinquant' anni dopo, oppose lo scetticismo all' oscuro dommatismo filosofico de' suoi contemporanei. Non pari tuttavia ne era lo scopo, nè uno stesso metodo di ragionamenti osservò. Egli voleva mostrare la nullità del saper filosofico, affine di rassodare la credenza nella rivelazione, e fare che lo spirito religioso prendesse più profonde radici. Nemmeno era intenzione sua di vedersi annoverato nella stessa classe degli altri scettici, e nulla risparmiò, tra le altre cose, per evitare di essere paragonato ad Agrippa, ch' egli coperse di invettive chiamandolo mago e spirito forte, ancorchè egli stesso portasse i suoi dubbj infinitamente più oltre, rispetto alla scienza

filosofica. Nel suo trattato *De typho generis humani* comincia per declamare contro l' avidità insaziabile negli uomini del sapere; e fa vedere che una eccessiva applicazione allo studio indebolisce il corpo, cagiona mille incomodi, provoca varie malattie, dispone alla malinconia, genera invidia, si oppone alla fecondità delle nozze, ec. Se trattasi, dic' egli, di una scienza esatta, per cui i filosofi esigono una certezza ed una evidenza metafisica, e che identificano con la teologia, si dee negarne con gli accademici l' esistenza. Hirnhaym si fonda sulla incertezza della sperienza acquistata per mezzo dei sensi, e dipendentemente dalla quale ragione trovasi però tutta intera, dappoichè ella acquista tutte le cognizioni, nessuna eccettuata, per mezzo de' sensi. Ei paragona coloro che sostengono la realità di una scienza contraria alle persone agitate dai sogni, e che, mentre dormono, credono alla esistenza reale degli oggetti che i sogni dipingono alla lor fantasia, ma di cui conoscono l' illusione tosto svegliati. Confessa di

di non creder neppure alla infallibilità degli assiomi più apparentemente certi della filosofia, o almeno non accordar loro un sì alto grado di certezza quanto i filosofi usano fare, asserzione ch' ei prova con la rivelazione. L' assioma che dal nulla vien nulla è confutato dalla creazione dal nulla; quello che nessun accidente può esistere senza soggetto, lo è dal mistero della Eucaristia; e il terzo che tre non possono essere identici nè con un terzo, nè gli uni con gli altri, lo è pure dal mistero della Trinità; anzi va sì lungi nelle proposizioni, che una cosa non può simultaneamente essere e non essere, che una cosa è o non è, che un tutto è più grande delle sue parti, che senza credere alla possibilità di dimostrarne la falsità, tuttavia non vi ha tal confidenza da pensare che sieno suscettibili di applicazione alla Divinità, perchè allora, secondo lui, la potenza infinita di Dio sarebbe limitata dalla intelligenza umana.

Hirnhaym dunque sosteneva nel senso più assoluto l' incertezza e l' illusione

del sapere razionale. La verità di qualsivoglia cognizione posa sulla rivelazione, della quale noi siamo informati, non già dalla testimonianza de' sensi, che sono soltanto strumenti occasionali del sapere, ma da una grazia soprannaturale e da una luce divina esteriore. Gli Apostoli stessi, che vedevano Cristo, mangiavano seco lui, e lo udivan parlare, non aveano la convinzione della realità di tai cognizioni per mezzo della fisica testimonianza dei sensi loro, che erano assolutamente ingannevoli, ma la avevano per la certezza della lor fede. La luce, che è la pietra di paragone della verità, è propria della mente umana, in cui è innata, o che ella acquista; ed è differente della ragione, e illumina più o meno gli uomini, secondo che più o meno si danno a contemplarla, e che l' occhio della mente si fissa più o meno su lei. Ma l' uomo non dee contar troppo sovr' essa, perchè non gli è un concesso di sapere se ne' suoi giudizj ei si diriga secondo la ragione, e secondo la luce interna, circostanza per cui ciascun vede

non aver esso nessun soggetto reale di menar vanto della sua scienza. Confuta Hirnhaym alla foggia degli antichi pirronisti l' obbiezione più ordinaria contro lo scetticismo, quella cioè che almeno si sa di non saper nulla, e dice essere soltanto assai verisimile che non si sappia nulla, e questa proposizione non potersi sostenere fuorchè supponendo anche la possibilità che sia falsa, giacchè il giudizio che contiene posa unicamente sulla ragione umana. Nondimeno per non offendere la chiesa col suo scetticismo Hirnhaym dichiara di ammettere la verità e certezza di tutto ciò ch' ella insegna, e credere anche la sua dottrina più certa che quelle, cui pervengono i dialettici con una serie qualunque di raziocinj.

Qui scorgesi l' entusiasta mistico, che voleva valersi delle armi dello scetticismo in difesa del transnaturalismo, ma che per ciò appunto lasciò indursi in errore rispetto a quest' ultimo sistema, e imbarazzò il suo ingegno in una tal confusione filosofica, che finì per non sapere egli stesso ciò che si volesse. Ad onta

di sì confuse idee non ristette dal declamare contro tutta l'erudizione profana, e fece alle scienze siffatti rimproveri, che non poterono considerarsi che altrettante personalità contro quelli che le coltivano. Hanno pur troppo il costume i sapienti di iscusare le colpe e peccati loro, benchè più riprovevoli in essi che in altrui; i loro studj profani li rendono freddi ed inabili propagatori dell' Evangelo, e mentre lasciano imporsene dalle inutili e sterili loro cognizioni, non hanno la menoma nozione della vera e propria miseria loro. Hirnhaym fa poscia un tristo quadro della vana e frivola passion loro che li fa aspirare al titolo di scrittori, della incapacità e ostinazione con che gli autori sostengono le loro opinioni, anche allora che sono errori evidenti, delle dispute che si innalzano tra essi, de' sarcasmi che scagliansi gli uni contro gli altri, e finalmente della stolta curiosità con la quale indagano le cose occulte, e che bandisce dal cuor loro l'umiltà sì salutare all' uomo, distrugge nella loro anima la vera credenza

religiosa, e cagiona così l'eterna perdita di gran numero d'essi. Volendo però schivare il pericolo di venire in sospetto di aver avuto intenzione di scrivere l'apologia della ignoranza e della barbarie, istituisce un parallello tra le scienze profane, tanto severamente da lui giudicate, e la erudizion sacra, e qualifica, sì nel suo complesso come nelle sue parti, codesta scienza, che si acquista coll'assiduo e non interrotto studio della Santa Scrittura e delle opere degli ascetici o de' mistici, i cui trattati rendono inutili tutti quelli de' dotti, o pagani o mondani che sieno (1).

(1) Malgrado il misticismo di Hirnhaym non puossi però negargli assai vaste cognizioni in letteratura. Sentenzioso, rapido e facile è il suo stile. Il giudizio che ei fa della ignoranza dei dotti è per più titoli vero e perfettamente giusto; salvo che ha il difetto di trarne conseguenze inesatte ed esagerate contro l'importanza delle scienze in genere. Si dee parimenti rimproverargli di essersi valuto dello scetticismo per raccomandare il misticismo ascetico, il qual però, giusta la sua maniera di filosofare non aveva solide basi. Diffatto noi manchiamo, dice egli, di un mezzo subbiettivo proprio ad istruirci se i nostri giudizj provengono dalla luce divi-

Cap. XIII.

Francesco La Mothe-le-Vayer.

Con gusto, ingegno, e ragione infinitamente maggiore Francesco La Mothe-le-Vayer dipinse lo scetticismo come frutto della sua propria filosofia, e come mezzo di rinfrancarsi nella credenza religiosa. Ei nacque a Parigi nel 1586, e ricevette una educazione brillante, che adornò il raro suo genio di moltissime cognizioni d'ogni genere. La letteratura classica e la storia furono i principali oggetti delle sue occupazioni, e vi accoppiò un profondo studio del mondo e degli uomini. I suoi talenti, l'erudizione, e soprattutto l'eccellenza del suo carattere privato gli conciliarono il favore di Richelieu e di Mazarino. Divenne

na, ovvero dalla ragione. L'argomento scettico ch'ei trasse dal contrasto tra i principj del pensiere e del sapere, e i dommi della rivelazione e della religion positiva, è tutto suo, e di sua invenzione.

consigliere di stato, e gli fu confidata l' educazione del duca d' Angiò fratello di Luigi XIV; e morì nel 1672 in età avanzatissima. Non solamente le sue opere non contengono traccia veruna di superstizione e di bigottismo, ma anzi vi lasciò un campo libero al suo spirito satirico ed al gioviale suo umore, e vi abbandona quella modestia e frugalità da cui per altro non si dipartì mai nella sua condotta, benchè vivesse in mezzo ad una corte fastosa e data ad ogni sorta di disordini. Bayle lo paragona a Plutarco, come scrittore. Gli si perdonano agevolmente le citazioni, di cui sovracaricò le sue opere, e che diversi moderni critici francesi gli hanno rimproverato; perchè era uso allora adottato dagli scrittori, che godevano così di far pompa di un vano lusso di erudizione. Il suo libro sullo scetticismo è intitolato: *Cinque dialoghi fatti ad imitazion degli antichi, di Orazio Tuberone.* La Mothe era eccellente nell' arte del dialogo, e questi hanno molta naturalezza e leggonsi con piacere.

Il primo contiene una apologia ed una difesa del pirronismo. La Mothe-le-Vayer segue generalmente Sesto Empirico, e prende segnatamente a sviluppar l'argomento scettico tratto dalla differenza straordinaria e dal contrasto de' costumi, delle usanze e dell'indole delle nazioni. Fa ivi prova di una grande erudizione, e conchiude non esservi doveri morali obbligatorj generalmente, e non potersi nemmeno riporre in questa classe quelli che abbiam l'abitudine di riguardar come tali.

Il secondo dialogo, intitolato Pranzo scettico, è una imitazione di Senofonte, di Platone e di Plutarco. La Mothe-le-Vayer vi parla parimenti con enfasi dello scetticismo, ch'ei chiama la santa e divina filosofia. Il soggetto ch'ei tratta gli somministra occasione di sparger per tutto la piacevolezza e le più argute facezie. Esamina la diversità de' cibi e delle bevande presso i varj popoli, quelle degli usi praticati ne' conviti, le differenti idee, che le nazioni si formano dell'amore, e la varietà con che gli uomini soddisfano alla

inclinazione che porta i sessi l'un verso l'altro. Ammirasi la libertà colla qual parla di certi oggetti, e fra questi, dei re e dei principi, e pronuncia sul proposito opinioni liberali che fa maraviglia di trovare in bocca ad un cortigiano, e ad uomo che aveva sì intime aderenze con la corte.

Il terzo dialogo è una apologia della solitudine filosofica, non che de' piaceri tranquilli ma puri e veri che essa procura, e che compensano i beni immaginarj e fittizj che si gustano nel tumulto del mondo.

Il quarto tratta delle qualità rare e distinte degli asini di quel tempo. Ell'è una fatica piena di lepore sulle debolezze e follie di alcuni, che l'autore trova rassomiglianti all'asino, cosicchè scrive un'apologia di quest'animale press'a poco conforme a quella che Erasmo scrisse dell'insensato.

Il quinto, che è il più importante, quando vogliasi portar giudizio sullo scetticismo di La Mothe-le-Vayer, versa intorno alla differenza delle religioni, e il

filosofo vi espone un quadro assai vivo di codesta diversità di culti, e ne conchiude pur anco essere ogni religione incerta, non potere l' ingegno stabilire nessun principio solido di teologia, e quindi non esser questa una scienza fissa e sicura. Tuttavia, lungi d' applicare tal confusione a dimostrar l' incertezza di ogni religion positiva qualunque, se ne vale anzi a provare la necessità del culto della Divinità. Egli ammette, come base di teologia, un principio di fede che la grazia divina comunica all' uomo, e che sorpassa di molto la ragione; perchè l' oggetto di tale scienza è così sublime, che la mente umana non vi può giugnere, e non può quindi altrimenti essere conosciuto fuorchè per mezzo di una rivelazion celeste. Ma la presunzion che ci ispirano le pretese nostre cognizioni, impedisce che si presti fede alla rivelazione, e l' unica maniera di convincerci delle verità della religion rivelata si è quella di rinunciare a tal vanità, e persuaderci della debolezza del nostro ingegno e della incertezza del-

l'umano sapere. Lo scetticismo è in certo modo il mezzo di distruggere in noi fino l'ultimo germe della incredulità, e di renderci più atti a ricevere l'impressione della grazia divina. Quella filosofia che regna ne' dialoghi di La Mothe-le-Vayer, e che finisce col credere nelle rivelazioni del cielo, trovasi anche ripetuta nelle altre opere uscite dalla sua penna.

Cap. XIV.

Bacone da Verulamio.

L'infelice riuscita de' varj tentativi de' filosofi dommatici aveva, per così dire, richiamato in vita lo scetticismo per tutto il corso di questo periodo, e offerì pure l'occasione di rinunciare all'andamento da tutti fino allora adottato di andare in traccia della verità scientifica per vie di induzioni, e di interrogare esclusivamente la sperienza, onde arrivare alle cognizioni ch'essa procura immediatamente, o dietro osservazioni espressamente in-

traprese. Il filosofo, che non solo insistette vivamente e costantemente ed ostinatamente su questo novello metodo di studiare, ma che anche lo realizzò egli stesso, per quanto i suoi mezzi il permisero, è Francesco Bacone barone di Verulamio e Visconte di Sant' Albano. Quest' uomo rimarchèvole nacque nel 1561. Suo padre, Niccolò Bacone, copriva la carica di guardasigilli sotto il regno di Elisabetta, e godeva della estimazion generale per le eccellenti sue qualità, e le profonde sue cognizioni politiche. Fin dalla infanzia Bacone co' suoi straordinarj talenti meritò l' attenzione de'suoi maestri, e quella pure della regina, alle cui domande fece spesso risposte spiritosissime. Di dodici anni venne mandato alla università di Cambridge, ov' ebbe in precettore Giovanni Witgift, che fu poscia arcivescovo di Cantorbery. Egli vi occupò il suo tempo nella letteratura classica, e specialmente nella filosofia d' Aristotele, la qual però poco stette a ispirargli ripugnanza, essendosi accorto ch' ella conduce soltanto alle dispute, e nulla,

o poco contribuisce al bene generale degli uomini. Terminate le umane lettere venne da suo padre iniziato ne' misteri della politica, perchè essendo cadetto di famiglia non poteva aspirare agli onori e dignità del regno, se non che distinguendosi per sapere e per genio. Egli seguì a Parigi l'ambasciatore Powlett, e col trattato *De statu Europæ*, che scrisse di diecinov' anni provò quanto, ad onta della sua giovinezza, avesse saputo approffittar de' vantaggi che gli procuravano le sue aderenze coll' ambasciadore Inglese, e la sua dimora alla corte di Francia. Ma egli perdette il padre nel tempo di quel viaggio e i beni della famiglia caddero in poter del fratello, il quale si appropriò anche una somma che il padre avea riserbata per lui; trovandosi quindi ridotto ad una trista condizione quanto alla fortuna, tornò in Inghilterra, e studiò le leggi, a fin di vivere col frutto della sua pratica forense. Ben presto divenne egli così versato nella giurisprudenza inglese, che anche prima di finire gli studj, la regina lo annoverò tra gli

avvocati straordinarj, e gli diede una prebenda che lo liberò dal pensiero di trovare i mezzi di vivere. Ma il genio suo lo inchinava più verso la politica che verso gli affari particolari; tentò dunque di insinuarsi alla corte, e benchè da principio non potesse ottenervi verun posto rimarchevole, finì tuttavia per acquistare il favore del celebre ed infelice favorito di Elisabetta il conte di Essex, che gli procurò i mezzi di migliorare la sua fortuna. Gli è stata rimproverata la sua ingratitudine verso il suo primo benefattore, perchè, caduto che fu, cedette alle seduzioni della corte, e lo accusò di alto tradimento; condotta che in fatto lasciò una macchia poco onorevole alla sua gloria, malgrado i servigi resi per più titoli. La fortuna, che gli fu sempre contraria nella corte di Elisabetta, lo colmò de' suoi favori nel regno di Giacomo I, il qual giudicando del suo merito per l' eccellente libro *De augmentis scientiarum* gli accordò molte importanti cariche. La donna ch' egli sposò portogli pure una ricca dote,

ma egli diessi poscia a tanta dissipazione, che cadde nella estrema indigenza; e il bisogno lo involse negli intrighi, dai quali ebbe dopo a ripetere la sua perdita, lasciandosi corrompere, e commettendo ingiustizie. Nondimeno la fortuna il favorì di nuovo in maniera straordinaria; perocchè divenne membro del consiglio intimo del re, e il duca di Bukingam favorito del re gli fece ottenere nel 1617 l'impiego di guardasigilli. Nel 1619 venne nominato gran cancelliere d' Inghilterra e barone di Verulamio, e nel seguente anno ebbe il titolo di Visconte di sant' Albano. I posti eminenti, che successivamente coperse non gli fecero però negligentare i suoi studj, un principal frutto de' quali fu il *Novum Organum*, che pubblicò nel 1620.

Dall' auge delle grandezze ricadde ben tosto con quella celerità con che vi era giunto. Avendo sostenuta la proposizione del duca di Buckingam, il quale con monopolj tirannici voleva riparare al bisogno di danaro che il re aveva, ciò accrebbe vie maggiormente i sospetti che si ave-

vano della sua corruttibilità, cosicchè convitossi non solo l' odio del popolo, ma quello ancora de' grandi, e si alzò fortemente la voce contro di lui nel parlamento. Ei fu obbligato di caricarsi di tutto il peso della iniquità, la quale però aveva egli con altri diviso. Gli si fece processo, conseguenza del quale si fu ch' ei venne condannato ad una ammenda di quattro mila lire sterline, scancellato il suo nome dalla lista dei pari del regno, e lui chiuso nella Torre di Londra. Il contegno ch' egli palesò in questa occorrenza prova la debolezza del suo carattere e fa singolar contrasto co' suoi lumi filosofici. Pochissimo tempo tuttavia rimase in prigione; e, reso alla libertà, il giudizio che lo avea condannato fu dichiarato nullo, e rientrò al possesso delle sue cariche, cosicchè potè comparire alla prossima sessione del parlamento convocata da Carlo I. Il suo spirito, i suoi talenti, e i servigi da lui resi alla letteratura fecero andare in obblio le poco onorevoli azioni che lo avevano messo nelle mani della giustizia. Ma dopo di allora schivò di

prender parte negli intrighi della corte, e approfittò della lezione che gli aveva insegnato quanto cotai relazioni sieno pericolose, e come sia volubile la fortuna. Concentratosi nella sua famiglia non visse più che per le scienze; ma fatalmente si abbandonò di nuovo a tutti i disordini di una vita licenziosa, mentr' era vecchio, e la mancanza d' ordine e di economia lo ridusse in tale penuria, che si vide astretto ad implorare la bontà del re. In questo periodo della sua vita scrisse egli la maggior parte delle sue opere. Morì di 66 anni nel 1629 in una casa di campagua del conte di Arondel vicina a Londra.

La profonda cognizione che aveva Bacone della filosofia scolastica del suo tempo e di gran numero d' altri rami dell' umano sapere, come pure le relazioni e la sperienza politica, che dovette agli eminenti suoi impieghi, lo posero più che nessun altro in istato di pronunziare un giudizio esatto sui bisogni d' ingegno nelle nazioni incivilite, e segnatamente di rilevare il merito della

filosofia scolastica; e quanto più si persuase com' ella sia poco propria a illuminar gli uomini, renderli migliori, e contribuire al ben essere della società, tanto più ne fu disgustato, e incoraggiato a farle subire una totale riforma. Egli ideò un libro che doveva operare siffatta rivoluzione, a cui diede il titolo di *Magna restauratio*. Di sei parti doveva essere composto questo trattato, dirette, la prima alla division delle scienze; la seconda alla spiegazione della natura; la terza ai fenomeni della natura, ossia alla storia naturale e sperimentale per servire allo sviluppo della filosofia; la quarta alla scala della ragione; la quinta alla introduzione della scienza attiva, ossia filosofia seconda; la sesta finalmente alla scienza attiva. Bacone però eseguì soltanto alcune parti di questo disegno, lasciando rispetto alle altre i materiali relativi, e qualche idea sul modo di farne uso. La seconda parte, ossia il *Novum organon*, comparve intera; ma in vece delle prime Bacone diede il suo libro *De augmentis scentiarum*; che ne ricompensa

ampiamente. Classici sono nel gener loro quei due trattati, e contengono un ricco tesoro di osservazioni preziose, e di felici resultamenti, applicabili alla vera coltura delle scienze. Gli altri opuscoli di Bacone, che debbon piuttosto considerarsi come collezioni di materiali, cioè il *Globus intellectualis*, la *Sylva sylvarum*, la *Historia ventorum*, la *Historia vitae et mortis*, ec; sono pregiabili per l' abbondanza de' fatti che vi si trovano. Tentò Bacone d' imprimere una migliore tendenza allo studio della filosofia pratica; al qual effetto scrisse discorsi etici, politici ed economici, che egli stesso pone tra le migliori sue produzioni nella epistola dedicatoria al duca di Buckingam, e che il pubblico accolse molto favorevolmente, *quia videantur prœ ceteris hominum negotia stringere et in sinus fluere*, come egli stesso si espresse. La sua storia di Enrico VII re d' Inghilterra è una incontrastabile prova della eccellenza della sua morale.

Il trattato *De augmentis scentiarum* può passare, propriamente parlando,

come un metodo generale del sapere umano e delle scienze. Bacone vi introdusse un albero enciclopedico delle cognizioni, che cagionò viva sorpresa quando comparve, a malgrado del vizio radicale e degli essenziali diffetti che vi si osservano. Sin d' allora alcuni sapienti ne giudicarono poco vantaggiosamente. Servì poscia fino a certo punto di base alla Enciclopedia metodica, i cui collaboratori però svolsero molto meglio il disegno, arricchendolo di buon numero di nuovi rami.

Bacone divise le scienze secondo le tre facoltà della memoria, immaginazione, ed intelletto, in istoria, poesia, e filosofia.

La storia è un quadro delle opere di Dio, degli uomini, o della natura. Nel primo aspetto ella si divide in sacra, profetica, ed ecclesiastica; nel secondo in istoria antica e moderna, istoria letteraria, memorie, effemeridi, annali, antichità, ed istoria generale; nel terzo in istoria della natura uniforme, giusta i suoi prodotti ed effetti regolari (*hi-*

storia generationum); storia della natura variabile, giusta i suoi prodotti ed effetti illegittimi o irregolari (*historia præter generationem*); e storia dell' uso che gli uomini fanno de' prodotti delle forze della natura (*historia artium*). Veggonsi a prima giunta i diffetti di questa divisione di scienze istoriche, fisiche, e tecnologiche, e del principio sul quale è fondata.

La poesia, che Bacone attribuì alla immaginazione, o è narrativa, quando il poeta dipinge i fatti accaduti, e allora comprende, come specie, l' epopeja, il madrigale, e l' epigramma; o drammatica, quando il poeta trasporta i suoi lettori al tempo de' personaggi ch' ei fa parlare ed agire, e contiene la tragedia, la commedia, il dramma, e l' egloga; o finalmente parabolica, quando si serve di immagini per avvolgere idee astratte, e a ciò si riferisce l'allegoria. Secondo Bacone, la poesia è una istoria scritta ad arbitrio (*historia ad placitum conficta*), ed una sola ne ammette egli in questo senso, riferendo tutti gli altri generi,

cui questa idea non si può applicare, alla eloquenza o alla filosofia. La forma esteriore della poesia è indifferente per lui, giacchè la considera soltanto come una specie o metodo particolare di stile.

L'intelletto produce la filosofia, la qual si divide in scienza di Dio, scienza della natura e scienza dell' uomo. La prima comprende la teologia naturale, cui si unisce la dottrina de' buoni e cattivi Angeli, e quindi anche l'astrologia, e la stregoneria. La seconda è da Bacone divisa in speculativa ed operativa. La filosofia speculativa della natura abbraccia la fisica e la metafisica. La fisica speculativa si compone della dottrina de' principj delle cose e di quella del mondo ossia della pluralità delle cose. Questa tratta degli oggetti concreti, e costituisce la storia naturale: ovvero degli oggetti astratti, e versa intorno alle forme ed ai moti della materia. La metafisica si compone di due rami relativi, uno alle forme, l'altro alle cause finali. Divide Bacone la fisica operativa nella meccanica e nella magia, intendendo questa nel suo

puro significato, e comprendendovi l' *Inventorium opum humanarum*, ed il *Catalogus polychrestorum*. Le matematiche sì pure che applicate sono da Bacone considerate soltanto come un supplemento alla filosofia della natura. La scienza dell'uomo trovasi ripartita in filosofia umana, ed in filosofia civile. La prima concerne il corpo e l'anima, tanto rispetto alla reciproca loro alleanza, quanto rispetto alla persona dell' uomo, di cui Bacone rileva tutti i vantaggi e i diffetti. Ei colloca la fisonomia e l' onirocrizia nella dottrina della unione dell' anima col corpo. La scienza del corpo abbraccia la medicina, l'arte cosmetica, che tende a conservare la nettezza e la forma del corpo, l' atletica e l'arte del piacere, di cui fanno parte la pittura, la musica, la scrimia, ec. La scienza dell'anima si divide in istudio delle differenti facoltà dell'anima e degli oggetti di esse facoltà, non che della maniera di valersene. Quest' ultimo ramo o è logica, la qual comprende la grammatica, la rettorica, la critica e la pedagogica,

o è etica, che tratta del bene e del male, della maniera di formare il carattere, delle passioni, de' mezzi di guarirne i funesti effetti, ec. Finalmente la filosofia civile ha per oggetto le leggi, la giurisprudenza, l'economia, la politica, il commercio per terra e per mare, ec.

Del resto quest' albero enciclopedico delle scienze è per se medesimo la parte meno significante del trattato *De augmentis scentiarum*. Ciò che gli dà sì alto grado di celebrità si è la moltitudine delle osservazioni eccellenti ed istruttive che vi si trovano sopra ciascun ramo di cognizioni di cui parla Bacone, sui diffetti del metodo che prima di lui si seguiva nella esposizion loro, sui mezzi di correggerli, e infine su quelli di operare una riforma salutare nelle scienze, ed ampliarne il dominio.

Il principal carattere della filosofia di Bacone si è l'assoluto bando del metodo scientifico sino allora adottato così in filosofia come in ogni altro genere di cognizioni; il qual metodo puossi chia-

mar sillogistico, perchè partivasi da idee arbitrarie; d' onde cavavansi poi le conclusioni senza aver prima esaminata la natura degli oggetti cui quelle idee si riferivano, di modo che fondavansi generalmente le scienze più presto su raziocinj sillogistici che sopra studio ben maturo de' fatti. Dal che nacque che non solo la filosofia si ridusse in gran parte in futili sottigliezze, ma anche s' intrusero nelle altre scienze mille fantasie non affermate dalla sperienza, spesso direttamente ad essa contrarie, e sempre inciampo non piccolo a trovare vantaggio vero dalle medesime cognizioni. Bacone adunque insistette prima di tutto sulla importanza della sperienza, e sulla necessità di raccogliere le osservazioni affin di appurare, rettificare, ed accrescere le cognizioni scientifiche allora esistenti. Egli accennò senza nessun riguardo, anzi pur con vigore, i vizj che guastavano le scienze de' suoi dì, e le cause di essi; indicò gli oggetti, allo studio de' quali il bene della società esigeva che specialmente si attendesse, e fece

conoscere la più convenevole via da tenersi per isperare di arricchire il regno delle scienze. E questo fu il suo maggior merito. Il libro *De augmentis scentiarum* e anche l' *Organon novum* tendono ad esigliare totalmente il metodo sillogistico, ed a surrogarvi l' empirismo, l' osservazione della natura, e la sperienza. Era Bacone così convinto de' diffetti del metodo in uso tra gli scolastici, che negò qualsivoglia specie di vantaggio all' arte sillogistica, e dichiarò inutile ogn' altra maniera di ragionare fuori che per induzione, ancorchè nelle opere sue si trovino, come giustamente notò Gassendi, conclusioni d' ogni genere, e non unicamente induzioni, e benchè l' induzione stessa entri nella classe de' sillogismi, se riguardisi al principio, cui dee la sua validità quanto alla forma. Ma giovava allora che Bacone cadesse in questo estremo, perchè il metodo scolastico dominava per tutto, nè vi era per avventura miglior mezzo di renderlo sospetto alla gran moltitudine, e di scuoterne il giogo; e precisamente a cagione di un sì

esagerato e biasimevol disprezzo di ragionamenti astratti e dell'arte sillogistica si studiò la natura con più ardore, e non solo si distrusse una quantità di errori e di pregiudizj relativi alla fisica, ma si riuscì pure ad arricchirla realmente di nuovi acquisti.

Nel numero delle dannose conseguenze del metodo scolastico nella fisica pose Bacone anche la maniera con che abusavasi allora della teologia, perchè si considerava come il fondamento scientifico del teismo; e ad essa allora si riferiva e si limitava pressocchè tutta la fisica; e siccome l'ingegno speculativo ajutato dalla immaginazione non trovava ostacol nessuno che gli impedisse di attribuire ogni specie di scopo finale alla natura, la teologia era divenuta un vero ammasso di fantasticherie, cui la natura stessa non prestava sostegno alcuno in nessun modo. Si avrebbe potuto lasciar tranquille le chimere della immaginazione, e non inquietarsi della importanza che davasi loro, se esse non si fossero opposte allo studio della fisica in modo più utile, se non ne aves-

sero ritardato i progressi, se non avessero data una direzione interamente falsa alle indagini, che spettano a quella scienza. Bacone adunque impiegò tutta la sua eloquenza e il genio di un vero fisico per dimostrare i diffetti della teologia, che senza scrupoleggiare bandì dalla fisica e dalla metafisica. Ei sostenne che le cause finali sono interamente sterili, come le vergini consecrate al Signore. « Molto
» erroneamente, diss' egli, si ritenne
» come parte della fisica lo studio delle
» cause finali, che appartiene alla me-
» tafisica. Potrebbesi tuttavia riguardar
» con indifferenza una siffata classifica-
» zione sistematica, ma ella troppo no-
» cque alla filosofia, ed anche oggidì
» troppo funesta influenza esercita sopra
» lei, imperocchè ella ha tolto dalla
» fisica l' osservazione delle cause effi-
» cienti, e indotti i fisici a contentarsi
» delle cause finali apparenti, ma im-
» maginarie, onde più non curaronsi a
» indagare con vero zelo le cause reali
» della natura: negligenza che fu perni-
» ciosissima alla scienza. Io trovo che

» oltre Platone, il quale non trascurò mai
» le cause finali, accadde più volte an-
» che ad Aristotele, a Galieno, e ad
» altri filosofi di approfondarsi in code-
» sto abisso. Chi dicesse che le palpebre
» servono a difendere l' occhio, che la
» dura pelle degli animali è destinata a
» preservarli dalle punture del caldo e
» del freddo, che ufficio degli ossi è
» quello di portare la macchina del
» corpo, come i pilastri e le colonne,
» che gli alberi sono forniti di foglie
» acciò i frutti abbiano a soffrir meno
» dal sole e dal vento, che le nuvole si
» formano nell' aria per irrigar di pioggie
» la terra, che la terra è densa e solida
» per potere servir di soggiorno agli ani-
» mali, ec., non ragionerebbe male
» come metafisico; ma non gli si per-
» donerebbe siffatto ragionamento in
» fisica. » Quindi Bacone poneva il tei-
smo molto al di sotto del naturalismo
di Democrito e degli antichi filosofi, i
quali non attribuivano la creazione del
mondo ad una intelligenza divina. Codesti
filosofi facevan dipendere la struttura

dell' universo da un numero infinito di diverse e complicate azioni della natura, ed accordavano un poter necessario alle cause delle cose particolari, senza riccorrere a quelle cause finali che avessero determinato le operazioni della natura; quindi è che scrutiniarono molto meglio le cause naturali, e penetrarono anche più addentro di Platone e di Aristotele nei misteri dell' universo, perchè non si limitaron com' essi alle speculazioni sulle cause finali.

Bacone ciò non di meno si spiegò chiaramente rispetto alla teleologia dicendo di non escluderla interamente, e che non la poneva tra le finzioni mancanti di senso, ma lasciavale anzi tutta la sua importanza, come oggetto di speculazioni metafisiche, e che non aveva ella convertito la fisica in una scienza sterile se non perchè per cagion sua erasi negletta la ricerca delle cause naturali. Ben male giudicherebbe, secondo lui, chi dicesse essere la teleologia in contraddizione diretta con la vera fisica; ella debbe anzi servirle di base, e bisogna che entrambe

per così dire si dieno rispettivamente la mano. La causa finale delle palpebre, quella cioè di essere quasi un mobile velo destinato a difendere gli occhi, non ne esclude la causa naturale, che è quella che l' umido genera i' peli nelle cavità del corpo animale. La causa finale nella durezza della pelle degli animali, che li preserva dalla asprezza della clima, si concilia perfettamente con la causa naturale, cioè la durezza della pelle risulta dalla strettezza de' pori del sudore prodotta dalla privazione di aria. Ne segue perciò che i contemporanei di Bacone non avevano tutto il torto, accusandolo che egli prestava le armi all' ateismo, combattendo e disprezzando la teleologia, giacchè toglieva in tal guisa al teismo il suo più saldo sostegno. Siccome però il Cancelliere sentì egli medesimo di essersi in varj luoghi espresso con troppa forza e libertà, e di esporsi così a rimproveri, sempre fondati però sopra una falsa interpretazione de' suoi sentimenti, così volle manifestare con maggiore evidenza l' idea ch' egli aveva del

rapporto che passa tra la teleologia e la teologia. Criticare l'abuso della teleologia non è già confutare la Provvidenza divina, nè tampoco metterla in dubbio; egli è anzi un mezzo di affermare la credenza, perchè, in quel modo che negli affari di stato vi ha una politica sommamente più raffinata a saper servirsi degli altri per giugnere al suo intento senza communicar loro le proprie intenzioni, ed a far eseguire da essi la sua volontà senza lasciar che neppure traveggano il filo che la dirige, anzi che a svelare il segreto de' suoi pensieri a coloro che si adoperano in qualità di agenti; così la sapienza di Dio riplende assai più quando la natura opera alla sua maniera, e che la Provvidenza ha un altro fine, che quando tutte le forme e tutti gli effetti della natura portino per così dire il suggello della Provvidenza. Quindi lungi che lo studio delle cause fisiche allontani l'uomo dalla Divinità e dalla Provvidenza, i filosofi che le rintracciano non hanno in ultima analisi potuto trovare altro miglior modo di spiegazione che quel di ricorrere a que-

sto medesimo Dio, ed a questa Provvidenza medesima.

Ragionò Bacone in un modo eccellente e molto istruttivo pe' suoi contemporanei anche contro i pregiudizj, la mania delle arti occulte, e l'affetto che non soltanto il volgo ma altresì molti dotti e filosofi portavano a quelle pretese scienze. Egli negò l'esistenza di tutte le forze occulte della natura, perchè sono contrarie alle forze evidenti: in conseguenza negò pure la possibilità di produrre per mezzo loro effetti inesplicabili con le leggi naturali che la sperienza ci fa conoscere, e quel che è più contrarj alle leggi medesime. Egli rispinse tra i sogni della immaginazione la magia, l'alchimia, l'arte di ringiovanire, l'astrologia, la chiromanzia, le simpatie e le antipatie. Chi si dà a codest' arti e spera servirsene per produr cose che non potrebbe produrre co' mezzi naturali, rassomiglia all' Issione della favola, che credendo stringersi nelle braccia Giunone dea della potenza abbracciò una nuvola, dalla quale generò i Centauri e le Chimere; in vece degli ef-

fetti che un irragionevole e impotente desio gli fa sperare, ch' ei crede travveder di lontano trammezzo ai fumi ed ai vapori della sua immaginazione, ei finisce col vedere atterrate tutte le sue illusioni, e più non ravvisare che spettri schifosi. La magia esercita la stessa azione sull' animo degli uomini che esercitano i rimedj soporifici sopra i corpi; i quai medicamenti provocano il sonno e producono sogni dilettevoli, e la mente umana trovasi egualmente illusa dalle chimere. Parlasi molto di virtù specifiche ed occulte delle cose, la cognizion delle quali fu rivelata dal cielo e conservata per tradizione: trascurasi allora di cercar le cause naturali e vere di esse cose, e prestasi una cieca fede, anzi si ammettono le più dolci speranze, e così si aggrava di dì in dì il peso delle catene. L' uomo è sì poco moderato e sì poco savio ne' suoi desiderj che non solo ei si promette l' impossibile, ma crede anche veramente di poter fare le cose più difficili con nulla e senza darsi la menoma pena. Tuttavia Bacone istesso non avea

scosso tutti codesti pregiudizj, perchè, per accennare alcuno, egli attribuiva all' anima un dono di divinazione, e pensava che l'avvenire le è svelato dai spiriti superiori, ovvero che possiede la facoltà di prevedere i futuri avvenimenti, quando si scioglie dai nodi del corpo e concentrasi in se stessa, come accade in certi sogni, nelle estasi, e nell' agonia.

Qui ha fine la storia della filosofia del secolo XVI, e qui si avrebbe dovuto dar fine al presente volume; ma riuscendo egli di troppo piccola mole, si è stimato opportuno di annettervi il principio di quella che fiorì nel secolo XVII.

(Nota dell' Editore)

STORIA DELLA FILOSOFIA DEL SECOLO DECIMOSETTIMO.

Cap. I.

Storia e filosofia di Cartesio.

Il secolo decimo settimo vide scoppiare in filosofia una notabile rivoluzione provocata da Cartesio, che il primo fra i moderni immaginò di cominciare dallo stabilire alcune supposizioni, e ragionar poscia a norma di esse. Questo metodo che nessuno aveva ancora adottato avanti di lui dovea diffatto, più che verun altro, far nascere la speranza di trovare la fonte degli errori e delle imperfezioni, che si

rimarcavano nelle diverse dottrine de' saggi antichi e moderni, e di riuscire, dopo tale scoperta, a stabilire un nuovo sistema migliore di quanti sino allora si conoscevano.

Renato Cartesio nacque nel 1596 all' Aja nella Normandia da una famiglia nobile e considerata. Fece i suoi primi studj alla Fleche nel collegio de' Gesuiti, ove si distinse tosto per una immaginazione ardente, un ardimento non comune nel combinare le idee, un profondo giudizio, ed una insaziabile avidità di istruirsi. Tre principali epoche si debbono osservare nella sua vita. La prima abbraccia gli studj, cui consecrò la sua gioventù; la seconda i viaggi ch'ei fece; e la terza il tempo che soggiornò in Olanda. Dapprima fu divorato dalla sola brama di apprendere ne' libri, e di mettersi al giorno delle cognizioni importanti raccolte al tempo suo; ond' è che percorse tutte le opere che gli caddero fra le mani, meditò specialmente i differenti sistemi filosofici, e diessi al tempo stesso

con zelo alle matematiche ed alla astronomia. Lo stile facile e grazioso delle sue opere è una prova dell' applicazione colla quale avea letti gli antichi classici latini. Lasciato il collegio della Fleche, andò per poco in seno alla sua famiglia, indi recossi a Parigi. I piaceri di quella gran città lo sedussero tosto, e gli fecero commettere varj traviamenti giovenili; ma la sua mente già avvezza a serie occupazioni ed a meditazioni solitarie non tardò a richiamarlo sul retto sentiere. Continuò tuttavia il metodo che già aveva adottato pe' suoi studj, cioè senz' ordine, senza critica, senza oggetto. A malgrado delle acquistate cognizioni non potè cotal metodo non avere anche da lui qualcuna delle conseguenze che seco ordinariamente strascina, e dovette non solo sopracaricare il suo ingegno di una quantità di idee discordanti, ma impedire eziandio che potessero insieme collegarsi, e posare sopra solide basi. Egli stesso confessa nel libro; *De methodi recte utendi ratione, et veritatem in scentiis investigandi*, in cui racconta la storia della

sua vita letteraria, che dopo di avere speso gran tempo nello studio, non trovando per tutto che dubbio, confusione, ed incertezza in filosofia, era passato da un sistema all'altro, avea preso un vivo interesse per tutti, erasi dato a conoscere gli argomenti favorevoli o contrarj a ciascheduno, ed era finalmente arrivato al punto di non poter più decidere qual dottrina sembrasse la più vera. Quindi conviene che tutti i suoi sforzi altro vantaggio non ebbero per lui che quello di convincerlo della sua ignoranza. Egli dice nella succitata opera: *Simul ac studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud cœpi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me esimse anadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.*

Questo penoso stato di incertezza finì col determinare Cartesio a rinunciare ai libri, viaggiare, e cercare più sode cognizioni, tanto nel mondo, quanto nella

personali aderenze co' dotti. Partì dunque da Parigi per andare in Olanda, prese servizio sotto il principe Maurizio d'Orange, e rimase qualche tempo di guernigione in Breda. Ivi scrisse il suo trattato *De Musica*, che pose le prime basi della sua fama, e che venne tradotto in molte lingue. Nondimeno poco tempo dopo lasciò i Paesi-Bassi, ed entrò nel 1619 come volontario nell'esercito bavaro comandato da Tilly. Egli passò i quartieri d'inverno a Neuborgo sul Danubio, vi riprese con calore i suoi studj, e concepì l'idea di riformare interamente la filosofia, e cercare un nuovo sistema. Il qual progetto gli si fissò nel pensiero sì fortemente, che fece voto di andare in pellegrinaggio sino alla Madonna di Loreto, se la Beata Vergine si degnava assisterlo nella impresa. L'impazienza di mandarlo ad effetto, e molte scene di desolazione delle quali fu testimonio nel corso della guerra de' trent'anni, lo indussero nel 1624 a ritirarsi dal servizio. Altri viaggi nuovamente intraprese nella Slesia, in Polo-

nia, sulle coste del mare Baltico, in Germania, nella Svizzera, in Italia, ed in Francia, e finalmente tornò in Olanda per ivi tranquillamente attendere ad eseguire il suo disegno.

Fin dal tempo de' suoi primi studj Cartesio aveva osservato che nessuno de' sistemi filosofici fino allora conosciuti riusciva ad appagarlo. Avea quindi portato un definitivo giudizio sulla intera filosofia del suo tempo, e credeva di esser convinto non esistervi una sola proposizione, la contraria della quale non possa dimostrarsi, che tutte sono incerte e dubbiose, e che le altre scienze, nessuna eccettuata, prendendo i principj loro dalla filosofia, il carattere problematico di questa dovea parimenti influire sovr' esse. Egli paragonò la filosofia di que' giorni ad un edifizio, al quale una quantità di architetti hanno successivamente posto mano, cosicchè le parti, in vece di riuscir collegate e regolari, contrastano fra di loro. Pensò quindi non potersi rinunciare a ricominciar l' edifizio da capo, ed essere necessario che

un uomo solo lo terminasse, senza farsi carico di nessun de' sistemi già esistenti. Nè cangiò egli di pensiero nel tempo che visse in mezzo al mondo, anzi non fece che vieppiù confermarsi nel suo convincimento. Ei trovò la società imbevuta di mille pregiudizj de' quali egli si era già sciolto; si accorse che gli uomini spesse volte si ostinano nelle opinioni senza che verun motivo ne li determini; conobbe infine che regna tra essi, rispetto agli oggetti più importanti, una contrarietà di sentimenti assai più sensibile di quella che aveva egli stesso trovata ne' libri. I suoi lunghi viaggi pertanto non fecero che convincerlo che gli uomini non avevano ancora avuto cura di ricercare la verità, ed a renderlo scettico in tutta l' ampiezza del significato. Lo scetticismo di Cartesio ha però questo di particolare, che egli non ha altrimenti preso a radunar prove prò e contra ciascuna delle asserzioni filosofiche onde mostrarne l' incertezza, e che non ha dubitato con la sola intenzione di dubitare, ma che ebbe per iscopo di

sostituire a idee vaghe idee più certe, per quanto si potesse sperar di trovarne. La sua filosofia non fu dunque distruttiva, come quella de' pirronisti, imperrocchè egli anzi tentò di maggiormente consolidare la scienza, innalzandola sopra basi più fisse di quelle che i predecessori le avevano posto. Ei volle che lo scetticismo avesse a condurlo ad un dommatismo solido e indistruggibile; laonde appena fece ritorno in Olanda riprese per la seconda volta i filosofici studj, attenendosi ad una nuova maniera. Il tempo che passò ne' Paesi-Bassi, in cui visse dall' anno 1629 sino al 1644 è l' epoca più rimarchevole e più importante della sua esistenza letteraria. In quel periodo pubblicò la maggior parte delle sue opere matematiche e filosofiche, ebbe il maggior numero di discepoli, e sostenne quasi tutte le dotte dispute, in cui si trovò ravvolto. Nel 1649 Cristina regina di Svezia lo invitò a recarsi a Stokolma per insegnare filosofia a lei medesima; alcuni anni prima era parimenti stato chiamato alla corte di Luigi XIII

re di Francia; ma egli vi si rifiutò, sì per amore di indipendenza, e per potere liberamente abbandonarsi alle sue contemplazioni, come per avversione verso la sua patria, e segnatamente verso il soggiorno di Parigi; all'incontro l'invito di Cristina lusingò tanto la sua vanità, che non seppe respingerlo. Quella principessa, celebre pe' suoi talenti, aveva raccolto intorno a se i più distinti letterati del suo tempo, prendendo essa pure grandissima parte nelle loro occupazioni, e divenendo così oggetto della universale ammirazione. Ma siccome ell'era capricciosa ed incostantissima nelle sue opinioni pochi potean vantarsi di conservar lungamente il suo favore; Cartesio però seppe conciliarlo in modo straordinario, e ciò gli produsse moltissimi invidiosi e nemici, massimamente quando la Regina cominciò a consultarlo anche negli affari politici. I dispiaceri che l' altrui gelosia gli cagionò, l'asprezza del clima, e l'insolito genere di vita che fu costretto di tenere, alterarono la sua salute; e preso da una febbre acuta morì nel 1650. Cri-

stina vivamente afflitta della sua morte gli fece innalzare una tomba con onorevolissimo epitaffio.

Quando si vuol giudicar de' servizj che Cartesio ha reso alle scienze, bisogna in lui distinguere il matematico, il fisico, l'astronomo, e il cosmofisico dal filosofo; perocchè come filosofo fu infinitamente men grande che come dotto nelle altre scienze. La geometria, la diottrica e la meccanica vennero maravigliosamente arricchite da' suoi lavori, che prepararono le grandi scoperte, cui Newton, Leibnizio ed altri giunsero poscia. Per tutto ove Cartesio potè calcolare e misurare, egli trovò realmente grandi e importanti verità nuove. Meno utile fu alla cosmofisica ed alla astronomia, perchè gli assiomi donde partì in questi due rami dell' umano sapere, ed ai quali applicò il suo metodo geometrico, non erano della natura di quelli su cui posano le matematiche propriamente dette, ma ipotesi arbitrarie da lui supposte dietro osservazioni o incomplete o anche sbagliate. Quindi, per darne un esempio, la sua

ipotesi della forza centrifuga diede origine alla sua teoria de' vortici, la quale nel momento stesso che apparve non potè difendersi dagli attacchi che le si diressero, e che poi rovinò del tutto col sistema di Newton. Nella astronomia adottò egli però il sistema Copernicano, e molto contribuì coll' autorità sua a diffonderlo e a farlo generalmente accettare. Questo argomento non può essere trattato in questo luogo, ma io debbo per lo meno indicarlo in genere, attesocchè, propriamente parlando, furono gli scritti di Cartesio sulle matematiche, la fisica, la metereologia e la cosmofisica, che diedero tanto lustro alla sua filosofia, e che gli fecero acquistare, tra suoi contemporanei e le successive generazioni una celebrità, la quale senza tal circostanza avrebbe difficilmente ottenuta o almen conservata agli occhi de' posteri. Essendo la sua fisica, e la cosmofisica piene di verità e di ipotesi ardite ed ingegnose, quelle quasi sempre si aveano di mira, allorchè trattavasi della filosofia cartesiana. Infatto ella si riduce: 1.°

ad alcuni assiomi pratici generali sul metodo filosofico, ai quali molte obbiezioni si possono fare, massimamente riguardo al modo con che Cartesio lo interpretava ed applicava; 2.º ad un nuovo saggio di metafisica contenuto nelle *Meditationes de prima philosophia*, ove Cartesio partendo da uno scetticismo assoluto va a perdersi in un dommatismo assai poco filosofico; 3.º ad una psicologia meccanica trattata in varj opuscoli, e segnatamente ne' libri *De homine* e *De formatione foetus*; 4.º finalmente ad alcune idee sulla morale sparse nel trattato *De passionibus animæ*.

Volle Cartesio dimenticare e scancellare dalla sua mente tutto quel che sapeva, tutte le dottrine ed opinioni che avea conosciute, e non fermarsi che ai resultamenti somministratigli dalla propria coscienza e dalle sue meditazioni. Giusta questo disegno egli stabilì per regole della riflessione i quattro seguenti principj logici, che qualificano la maniera sua di pensare e di conchiudere. I. Niente è vero fuor che ciò che ha una evidenza

interna nella coscienza, o fuori che le cose di cui la mente acquista sì certa e precisa conoscenza che sia impossibile di mover contr' esse il più leggero dubbio. II. Quando si riflette bisogna partire dal semplice e da ciò che si capisce immediatamente, e risalire sino al composto, all' oscuro ed al difficile, percorrendo una serie regolare di conclusioni; questo è il metodo geometrico, che nel suo genere è il più sicuro. III. Debbonsi accuratamente raccogliere e imparar a conoscere i mezzi che possono condurre alla scoperta della verità, come pure la difficoltà che impediscono di porli in uso, le quali convien poi ridurre in tante parti componenti quanto son necessarie per distruggerle, ma ben guardarsi di mai non fare un salto o di lasciare un vuoto. IV. Non bisogna in nessun caso ammettere senza ragion sufficiente una verità, o credere che una cosa è vera, perchè da altri sia riputata per tale.

Queste quattro regole costituiscono tutto l'essenziale della logica di Cartesio, ma quel filosofo nè bene le concepì nè ben

le applicò. Le idee sue erano anche particolarmente inesatte o male sviluppate e confuse rispetto all' evidenza di una cognizione, considerando tale evidenza dipendere, non già da principj prossimi, ma da remoti.

Poi che ebbe risolto di tenere il metodo, che ho descritto, Cartesio abbandonossi alle specolazioni filosofiche partendo dal supposto di non saper nulla, cosa di cui non si ha esempio prima di lui nella storia della scienza. La prima cosa ch'ei dovette cercar di capire era la coscienza di se medesimo, e questa non poteva non rilevarla ne' diversi stati della sua mente, cioè sentire, ricever le immagini, e pensare. Egli conobbe immediatamente in se medesimo una attività, di cui era impossibile il dubitare, e che gli diede la convinzione della sua propria esistenza. Da ciò venne quel suo celebre assioma: *Penso, dunque esisto*, che si dee trovar bizzarro, quando si ignora come vi fosse condotto, e per qual ragione incominciasse da cotal conclusione.

Assai si è disputato su questo principio di Cartesio. Il suo avversario Gassendi, il più abile sicuramente di tutti i suoi antagonisti, lo parodiava, dicendo: *Ludificor, ergo sum. La mia coscienza preferisce me ad ogni cosa, dunque esisto.* Falsa credeva il Gassendi questa conclusione, ma tal non è, e puossi anzi provare ch'ella è conseguente. In fatto prima che uno mi ami bisogna che io esista; posso dunque conchiudere questo secondo membro della proposizione dal primo, e quindi *Ludificor, ergo sum*, corrisponde perfettamente al *Cogito, ergo sum.* Altri hanno biasimato la forma dell' entimema, assicurando che contiene un circolo vizioso, e che si può dir pure: *sum cogitans, ergo sum.* Ma questo circolo è inevitabile. Cartesio cercava un primo principio, e questo era la sua esistenza, la qual dunque riguardava assolutamente come un fatto. Come arrivò egli a scoprir questo fatto? Col pensiero. Dunque, egli asseguava il pensiero per carattere primitivo alla sua esistenza. *Io penso, dunque sono.* Questa proposizione

non differisce nel fondo da quella sì celebre di Fichte: *Io son io, e fisso me medesimo. Io son io* è un giudizio; io giudico, ovvero io penso, e fisso me medesimo col pensiero: *cogito, ergo sum.* La differenza che Fichte pretendeva trovare tra il suo principio e quel di Cartesio non è che una pura sottigliezza; ma egli tenne dietro al suo in una maniera più conseguente che non fece Cartesio.

Le altre proposizioni principali di Cartesio furono le seguenti:

I. Un essere, a cui l'intuizione immediata offre la coscienza de' diversi stati della sua mente, esiste; per conseguenza l'esistenza reale resta evidentemente conchiusa dal pensiero.

II. Ciò che esiste realmente è una sostanza. Dunque l'uomo che manifesta col pensiero la realità della sua esistenza è una sostanza pensante (ecco l'anima).

III. L'anima per cui l'uomo pensa ed esiste è per se medesima differente e indipendente dalle cose materiali esteriori. Diffatto si ha l'immediata coscienza

ch' ella è una sostanza pensante: dunque ella continuerebbe a pensare e ad esistere anche nel caso in cui non vi fossero cose materiali; dunque ella costituisce un principio che sussiste da se.

IV. Ciò posto, egli è più facile conoscere l'esistenza e l'essenza dell'anima che quella del corpo; imperocchè la sua essenza consiste nel pensiero, da cui puossi conchiudere la sua esistenza. La precisione e l'*intuitività* del pensiero sono la pietra di paragone della realità e della verità; attesocchè le cose che si pensano chiaramente sono le sole che esistano realmente, e che sieno vere.

V. Ma l'anima non pensa e non conosce tutto con egual precisione, ed è soggetta a dubitare, ed ogni dubbio è una imperfezione in una sostanza, l'essenza della quale è formata dal pensiero. Dunque l'anima umana è imperfetta. Tuttavia ella si avvede che sarebbe meglio di non dubitare e di esser più saggio e più perfetto; dunque ella ha l'idea di un essere assolutamente perfetto. Essendo sostanza imperfetta è assolutamente

impossibile che siffatta idea sia generata da lei. Dunque codesta idea debb' essere innata.

VI. Il primo attributo dell' essere più perfetto è l'esistenza. Codesto essere dunque esiste, ed è la fonte o la causa della idea che l' anima umana ha di lui. Se si riflette maggiormente sulla idea della Divinità, si vede che Dio debbe riunire in se tutte le qualità perfette ed infinite, ed escludere qualsivoglia limitazione ed imperfezione. Dunque la Divinità non può essere un corpo, e bisogna che sia uno spirito infinito, di cui l'anima umana, che è la più nobile delle sue creature, offre una imperfetta immagine.

VII. Sino a che non si ammette o non si intende la esistenza di Dio, la precisione e la chiarezza della cognizione sono bensì i mezzi di valutare la verità e la realità, giacchè non ve n' ha altri per cui noi possiamo deciderci; ma resta sempre la possibilità che l' uomo si inganni, e che anche le cognizioni ch' ei crede munite della maggiore evidenza possibile sieno semplici illusioni. All' in-

contro l' esistenza di Dio essendo provata essa consolida l' evidenza di ogni verità nella sua origine e realità. In fatto, poi che Dio è il creatore dell' uomo e dell' universo, egli è pure l' autore della verità; e sarebbe un contraddire alla veracità ed immutabilità divina il pensare ch' ella volesse ingannar gli uomini, o soltanto permettere che potessero ingannarsi. Vi sono dunque idee radicali e leggi eterne della verità; le quali leggi ed idee sono innate, e Dio le comunica immediatamente all' anima umana.

Scorgesi quì facilmente il rapido salto che Cartesio faceva nelle sue conclusioni, e il circolo vizioso in cui si smarriva. Egli ammetteva prima la chiarezza e la intuitività immediata del pensiero come pietra di paragone della verità, eppure supponeva che il pensiero potesse venire indotto in errore dalle illusioni; cosicchè riman sempre la possibilità di dubitare di qualunque verità.

Checchè sia di ciò, dal semplice pensiero di non essere eccellentemente perfetto, come mezzo di valutare la reali-

tà, Cartesio conchiudeva l'esistenza necessaria di codesto essere, e si valeva poi di tale esistenza per provare l'infallibilità del mezzo. Quindi da un mezzo incerto di valutare, o giudicare, ei conchiudeva la certezza apodittica della proposizione che vi è un Dio, onde adoperare questa proposizione per dare un carattere di certezza a quel mezzo incerto; nella qual cosa vi è manifestissima surrezione. Se l'evidenza del pensiero è anche per se medesima una prova vaga della verità, in tal caso l'esistenza di Dio diviene incerta, poichè non è basata che sopra una idea chiara dell'ente perfetto per eccellenza; e se incerta n'è l'esistenza, allora non si può più conchiudere quella di una verità apodittica qualunque, che la Divinità abbia immediatamente partecipata all'anima.

Ma Cartesio proseguì i suoi raziocinj, conformandosi alle conchiusioni da lui ammesse.

VIII. Iddio, nella sua qualità di essere infinito, è l'autore dell'universo. Il mondo è infinito come il suo creato-

re. Non vi ha vuoto assoluto, ma per tutto esiste la materia. Dov' è materia è estensione, la qual senz' essa è nulla. Dunque materia ed estensione sono identiche. Si può dar nome di materia e di estensione al segno caratteristico del mondo fisico, perocchè queste due parole sono sinonime. Essendo la materia estesa e divisibile, ella è il contrario delle sostanze pensanti che sono semplici; e si puonno ammettere due classi generali di sostanze specificamente diverse, le estese e le semplici, ovvero le corporee e le spirituali.

IX. Essendo l' universo stato creato da Dio non poteva riuscir sì perfetto come l' autor suo. Si compone adunque di sostanze imperfette, che si accostano in varia distanza alla perfezione. Come imperfette, e come sostanze che non hanno in se stesse la ragion sufficiente della loro esistenza, codeste sostanze non puonno nemmeno esistere da se medesime, ma abbisognano in ogni momento dell' assistenza di Dio per essere conservate, altrimenti si ridurrebbero tosto al nulla,

Cartesio dunque concepiva la durata delle cose non come una durata propriamente detta, ma come una nuova creazione delle cose medesime, che Dio effettua senza interruzione e in ogui momento. È questo il sistema della assistenza di Dio che i Cartesiani modificarono poscia ed ampliarono; massimamente in ciò che si riferisce al problema della causa che produce l'armonia tra il corpo e l'anima.

X. L'essenza de' corpi consiste nelle tre dimensioni, lunghezza, larghezza e profondità, le quali Cartesio non riguardava come semplici qualità necessarie dello spazio, ma che fu astretto di appropriare alla materia stessa, poichè egli identificava insieme materia e spazio. Ma quì nasce una questione. Non pensò egli Cartesio alla solidità? E se ci pensò come la spiega? Non la trascurò certamente, ed ecco l'idea che se ne formò. La sola ragione che ci fa ammettere la solidità della materia si è la resistenza che un corpo oppone al nostro contatto, e per cui cerca di conservare il suo luogo; ma ammettiamo che la materia ceda sempre

quando noi la tocchiamo, come il semplice vuoto fugge sempre da ogni specie di contatto, allora non avremo motivo di accordare la solidità alla materia, la qual non per tanto sarebbe la stessa di prima. Dunque la solidità non proviene rispetto a noi che da un rapporto accidentale della materia, e non ne costituisce una essenzial qualità; laddove sono sue qualità essenziali l'estensione e le sue tre dimensioni lunghezza, larghezza e profondità. Ma se la materia, anzi che cedere alla pressione, vi resiste, ciò accade sì perchè ella non può realmente cedere, perchè riempie tutto (asserzione che può combattersi domandando perchè il contatto faccia scomparire lo spazio), e sì perchè esistono nell' universo differenti gradi di forze motrici, le quali vi furono sparse dalla Divinità. Supponendo Cartesio che la materia e il moto fossero i principj radicali del mondo fisico, avanzò una proposizione, poco diversa da quella di Archimede quando ci disse: *datemi materia e moto, ed io vi fabbricherò de' mondi.*

Cartesio distinse il principio della vita dal principio dell' anima. Il primo è in natura la causa di tutti i moti vegetali ed animali; l' altro è quella del pensiero e del conoscimento, e questo non si trova ne' bruti, e spetta esclusivamente all' uomo. Quindi scende il celebre assioma di lui che le bestie sono macchine viventi, che non hanno nè sentimento nè intelligenza e neppur volontà. Parerebbe che in osservare anche del tutto superficialmente le bestie, e paragonare i fenomeni fisici ch' esse presentano con quelli che si veggono nell' uomo, avessero dovuto convincerlo del contrario; non di meno ei seppe dare alla opinion sua un certo grado di verisimiglianza. Osservò egli che il corpo umano eseguisce un gran numero di azioni apparentemente volontarie, per le quali non ha niun bisogno dell' anima, e che l' anima nè conosce, nè dirige del tutto. Il feto si sviluppa nell' interno della madre senza che nè egli nè ella se ne accorgano; venuto alla luce, tutte le sue azioni sono determinate primamente dalla

disposizione del corpo e l'anima non vi ha parte attiva, come se ne convince ella stessa dappoi. Molte funzioni corporali si eseguiscono parimenti nell'uomo adulto senza la cooperazione dell'anima, le quali non accadono perchè l'anima le conosce e determina, ma l'anima le conosce e determina perchè il corpo le compie. Cartesio provò eziandio che il corpo può agire indipendentemente dell'anima, e volontariamente giusta le apparenze, dicendo che quando noi vogliamo andare in qualche luogo il nostro corpo si move senza che da noi si pensi di moverlo in tale o tal altro modo; dunque si move per una disposizione che esiste in lui. Quando corriam pericolo di sdrucciolare o cadere il nostro corpo si aggira e si move per conservar l'equilibrio, ristabilirlo, e prevenir la caduta; le quali curvature che prende non sono determinate dall'anima giusta le idee dell'equilibrio e delle condizioni che esso esige, ma sorvengono in un modo puramente istintivo. Immaginisi ora un uomo privo d'anima, la qual co-

nosce, pensa e vuole; quell' uomo sarebbe semplicemente una macchina corporea animale; e questo è il caso in cui si trovan le bestie. Tutte le azioni loro sono effetti della composizione corporea e del principio vitale che agisce in esse. Le cose esterne fanno impressione sul principio vitale, e lo determina a imprimere al corpo una attività determinata. Bisognava, per essere conseguente, che Cartesio rifiutasse alle bestie anche il sentimento, e riferisse al moto puramente corporeo tutto ciò che esprime in esse una facoltà di sentire. Le prove ch' egli adduce sono stranamente bizzarre. Una esplosione violenta e subitanea spaventa l' uomo e produce lo stesso effetto sul cane sdrajato al suo fianco: quel primo spavento è nell' uomo la conseguenza dello scuotimento del suo corpo, simile a quello che provano tutti gli oggetti circostanti, se per supposto si trova in una camera mobigliata; ma udire il romore, l' idea dello spavento, ed il timore sono in lui quelle situazioni dell'anima che vengono successivamente dopo

che il corpo fu già scosso, e che non accadono nel cane. Perchè un cane gridi quand' è percosso non hassi a conchiudere ch' ei provi la sensazione delle percosse che riceve. Un attore imita tutti i gesti in guisa che esprime esternamente un certo stato di sensazione, nel quale ei non è realmente. Dunque i gesti non sono un segno sicuro di ciò che si ha nell' interno. Spesso gli uomini soffrono dolori crudelissimi, come per esempio nel tempo di una operazione chirurgica, e mostrano di fuori non pur risentirsene. Secondo Cartesio le grida del cane non altro sono che la reazione della macchina corporea di lui contro l' azione dell' istromento che la percuote. L' analogia che passa tra l' organizzazione de' sensi delle bestie e quella de' nostri, come pure tra le loro azioni sensuali e quelle che eseguiam noi, parla troppo altamente contro una tale proposizione perchè non si abbia a vedere in essa che una ipotesi fantastica ed assolutamente destituta di prove. Il principio vitale che agisce nelle bestie agisce negli uomini, e unitamente

alla organizzazione della materia costituisce la loro natura corporea animale. (1)

Molto affaticossi Cartesio per conoscere ed ispiegare il meccanismo corporeo; a questo fine dissecco un gran numero di bestie, e un dotto straniero che andò a visitarlo avendogli chiesto ove fosse la sua biblioteca, eccola, rispose, additando un vitello che stava anatomizzando. I suoi due trattati *De homine ut macchina*, e *De formatione foetus*, contengono un sistema di fisiologia e psicologia meccaniche. Descrive nel primo una macchina che produrrebbe sicuramente gli stessi effetti del corpo umano, se si riu-

(1) L' ipotesi che le bestie sieno macchine fu già prima di Cartesio pubblicata da uno Spagnuolo chiamato Gomez Pereira in un' opera intitolata: *Margarita Antoniana*. Si è quindi creduto che l' autor francese a lui l' avesse plagiata; ma secondo la giustissima osservazione di Bruckero ell' era una natural conseguenza del suo sistema psicologico. Cartesio riguardando l' anima come una sostanza pensante, qualità per la quale egli le accordava l' immaterialità e la spiritualità, non poteva accordarla alle bestie, che agli occhi suoi passavano per pure macchine. I cartesiani disputavano poi molto su questo capital punto della dottrina del fondatore della loro scuola.

scisse a vivificarla. Quanto al principio della vita egli ne assegna per sede quella parte di cervello conosciuta col nome di glandola pineale, donde gli spiriti vitali spandonsi per tutto il corpo, e verso cui rifluiscono. Nello stesso organo colloca l' anima pensante, perchè occupando la glandola il centro dell' encefalo è più facile all' anima ivi riposta di reggere gli spiriti vitali, e con essi il corpo. Ai tempi di Cartesio codesta ipotesi ebbe alcuni partigiani, come anche il suo sistema di fisiologia, di psicologia; oggi però ella è rimessa nel regno delle chimere; imperocchè non solo è contro il buon senso il supporre che l' anima riempia uno spazio, ovvero occupi un luogo, ma la sperienza ci ha pure insegnato che la glandola pineale è spesse volte interamente ossificata, benchè le persone non cessino di sentire e pensare fin che vivono. Haller si avvenne persino in un cervello che non la aveva.

Secondo Cartesio, l' anima propriamente detta dell' uomo ha una esistenza sua propria, assoluta ed indipendente.

Le sue funzioni sono di sentire, conoscere, pensare e volere. Non è il corpo, ma l'anima, che sente, e la sostanza propriamente detta dell'uomo consiste nell'anima. Rispetto alle idee che quest'anima ha, Cartesio le divide in tre classi. La prima contiene quelle che sono relative agli oggetti corporali esteriori, e che per conseguenza lo spirito riceve dall'esterno, com'è l'idea del sole, quando si è veduto una o più volte quest'astro. La seconda comprende le idee fattizie, ovvero che l'anima crea in virtù delle sue leggi interiori, come è quella del sole in un astronomo o in un cosmofisico. La terza classe si compone delle idee innate, che Cartesio chiama anche naturali; come sono quelle di Dio, dello spirito, delle nature che noi semplicemente indichiamo col nome di sostanze o di essenze, le forme geometriche e gli assiomi matematici. Cartesio determinò le innate idee non secondo la generalità loro, come fece Platone, ma secondo la loro intuitività. Persuaso ch'ei le pensasse con l'evidenza la più compiuta e precisa,

perciò le credeva innate. Quindi, per esempio, egli pensava la sua propria esistenza con perfetta evidenza; e tale esistenza, giusta l' opinion sua, non posava che sul pensiero; diceva dunque che il suo ente era una sostanza pensante; ma siccome non poteva aver ricevuto questa idea dall' esterno, così la dichiarò innata. Il caso era eguale per le forme e gli assiomi matematici ch' ei credeva innati, soltanto a cagione della loro evidenza. Non mi fa d' uopo di molto particolarizzare per provare quanto codesto carattere delle idee innate sia vago ed incerto; esso non è basato che sulla chiarezza subbiettiva della coscienza e della convinzione, che varia singolarmente ne' varj individui, ed anche nell' uomo in varj tempi, di modo che il carattere ne riman sempre esposto alle illusioni della immaginazione e del tatto; oltr' a ciò, esso non basta per determinare perfettamente il numero delle idee innate.

La possibilità di conoscer gli oggetti che colpiscono i sensi fu da Cartesio

spiegata come segue. Le cose esterne mettono in moto gli spiriti vitali con le impressioni ch'esse producono; que'spiriti risalgono al cervello e vi formano un canale o un tipo, che corrisponde alle impressioni ed alla natura loro determinata. Esso tipo non è già l'idea dell'oggetto stesso, ma l'anima ne prende cognizione, e allora nasce in lei l'idea, la qual dunque differisce totalmente dal tipo e dall'oggetto che cagiona l'impressione. L'anima combina e maneggia dipoi queste idee secondo le sue leggi interne. Cartesio spiega pure il fenomeno della associazione meccanica ed involontaria delle idee per mezzo de'canali che formano nel cervello, e per lo scolo dei spiriti vitali, un dentro l'altro. Supponiamo che una persona trovisi in un tal luogo, ella riceve tali impressioni, nel medesimo tempo, e riferibilmente a quel luogo; quelle impressioni formano nel cervello tai canali di idee che si combaciano; se il caso fa che una di esse si rinovelli, allora gli spiriti vitali si introdussero di nuovo nel canale altra volta scavato

le corrisponde, si spandono pei canali vicini e risvegliano le idee che vi sono riposte; e quindi nasce l'associazion delle idee. Questa ipotesi va soggetta a tante obbiezioni, che è stata rigettata dalla nuova psicologia empirica.

Il rapporto tra il corpo e l'anima spinse Cartesio a cercare in che risieda la causa dell'armonia loro così perfetta, che certi cangiamenti del corpo sono seguiti da certi cangiamenti dell'anima, e così viceversa, tuttochè vi abbia una total differenza tra le sostanziali nature loro, e che sieno entrambi indipendenti l'uno dall'altro. Gli antichi filosofi non potevano neppure aver l'idea di un simil problema, perchè non ammettevano un sì deciso contrasto tra il corpo e l'anima, la cui reciproca azione per conseguenza non parve loro sì difficile a spiegarsi come a Cartesio; perocchè, giusta le ipotesi di lui, pareva impossibile che siffatta reciprocità di azioni potesse accadere. Cartesio negava altresì l'influenza fisica del corpo sull'anima e viceversa, poichè bisognerebbe allora che la mede-

sima quantità di moto si conservasse sempre nel corpo, in virtù di una legge naturale, cui l'anima non avrebbe la facoltà di cangiar nulla, e che le cose non potessero esser così in ammettendo l'influenza fisica. Il corpo conserva dunque sempre la stessa quantità di moto, e l'anima non ha altra funzione che quella di regolare a sua voglia la direzione di esso moto. Ma per ispiegar l'armonia tra l'anima e il corpo Cartesio si accontentava di ammettere una semplice associazione delle due sostanze e di dire che Dio è l' intermedio della union loro. L'assistenza della Divinità conserva in ogni momento l'esistenza del corpo e quella dell'anima: Dio dunque è la causa metafisica de' reciproci loro cangiamenti, perocchè soccorre l'anima in ciò ch' ella non può effettuare di sua propria libertà. Questa ipotesi di Cartesio fu causa che il problema della ragione che produce l'armonia rimase oggetto favorito delle speculazioni de' metafisici sin quasi alla metà del diciottesimo secolo.

Pretese Cartesio esser l' anima libera

perchè pensa con libertà, ma da questa stessa libertà conchiudeva anche la possibilità dell' errore. Dio non può essere cagion dell' errore, nè può esserlo l' intelligenza, ma solamente la volontà. Esso è una semplice negazione rispetto alla Divinità, ed una privazione rispetto all' uomo. L' intelligenza dell' uomo è limitata: la volontà in vece sotto certo aspetto non ha confini, potendo anche estendersi a ciò di cui non si ha chiara e precisa notizia, ond' è che noi cadiam nell' errore. Ma non si dee rimproverar Dio di averci data una limitata intelligenza, perocchè era una tal qualità indispensabilmente necessaria in una intelligenza creata. All' incontro la libertà della volontà accordasi con la natura della volontà stessa, ed esprime l' alta perfezione dell' uomo, ch' ella perciò rende autore delle proprie azioni. Tuttavia, dovendosi convenire che la potenza di Dio è illimitata, potrebbe parere empietà il dire che gli uomini sono in istato di far qualche cosa, che non fosse stata prima prescritta dalla Divinità, dunque la

predestinazione distrugge il libero arbitrio. Credette Cartesio di scogliersi da questa difficoltà, ricordando che l'anima umana è un ente finito, laddove la potenza di Dio e la predestinazione sono infinite, perlocchè noi non siamo capaci di conoscere il rapporto che passa tra la libertà della mente umana, e l'infinita potenza e sapienza della Divinità; ma l'esistenza reale del libero arbitrio non ne viene perciò alterata, dappoichè la coscienza che noi ne abbiamo ci convince ch'ella è un fatto evidente, e che per conseguenza non vi ha ragione alcuna che ci autorizzi a negarla o a metterla in dubbio.

Il trattato *De passionibus animæ* contiene anch'esso alcune notabili idee relative sì alla psicologia come alla filosofia morale. Ogni avvenimento si chiama passione rispetto al soggetto cui concerne, ed azione rispetto a quello che ne è causa obbiettiva. Nessuna cosa ha un più immediato vincolo, quanto il corpo e l'anima; ciò dunque che in questa è passione è azione in quello. Il calor vitale

ed i moti de' membri procedon dal corpo, le idee provengon dall' anima; non è essa che comunica il vital calore al corpo, non che gli imprime i suoi moti. Le parti viventi e sciolte del sangue, che il calore assottiglia nel cuore, affluiscono continuamente e in gran quantità nelle cavità del cervello, ed ivi producono gli spiriti vitali, che sono separati nell'encefalo dalle altre meno tenui parti del sangue. Quegli spiriti vitali sono dunque materiali essi pure, ma la materia che li costituisce è infinitamente sottile, onde riescono sommamente mobili. L'unica causa di tutti i moti de' membri si è, che alcuni muscoli si contraggono, e al tempo stesso i loro antagonisti si rilasciano; ma la contrazione di un muscolo dipende dalla maggiore affluenza de' spiriti vitali in esso, e dalla minore ne' corrispondenti. Quanto poi al moversi degli stessi spiriti vitali, ciò proviene dalla diversità del moversi di quelli che gli organi dell' anima provano per parte degli oggetti che agiscono sovr' essi, e dalla ineguaglianza della attività interna de' principii, da cui

gli stessi spiriti vitali traggono l' origin loro.

Tutte le parti del corpo possono venir mosse dagli oggetti de' sensi e dagli spiriti vitali senza il concorso dell' anima. Il pensiero è dunque la sola facoltà che noi possiamo a questa assegnare e che le è propria. Ma gli atti del pensiero son di due sorta; gli uni di azioni, e gli altri di passioni o affetti. Tra le azioni si contano gli atti della volontà, perchè sentiamo che provengono immediatamente dall' anima; e pare che da lei sola dipendano. Le passioni all' incontro sono specie di immagini ovvero di idee che si incontrano nell' anima. Anche gli atti della volontà si dividono in due classi; gli uni sono azioni dell' anima dirette sovra se stessa, come, per esempio, amar Dio; gli altri si dirigono verso il nostro corpo, come la risoluzione che prendiamo di movere un dato oggetto. A due classi parimenti si riferiscono le nostre idee, secondo la derivazion loro o dall' anima o dal corpo. Le prime sono le idee decisive della nostra volontà, e tutte le idee

o immaginazioni che dipendono dalle prese decisioni; abbenchè esse appartengano eziandio alle passioni, nondimeno sono chiamate azioni, per la cagione da cui derivano. Le idee relative ad oggetti che non esistono, o che sono puramente razionali, dipendono principalmente dalla volontà; e sono più presto azioni che passioni. Altre invece, la cui base sta soltanto nel corpo, e che derivano dagli spiriti vitali messi in moto in varie maniere, sono passioni. Le idee che si riferiscono ad oggetti fuori di noi, cioè a quelli che colpiscono i nostri sensi, sono prodotte dagli oggetti medesimi, col provare negli organi de' sensi certi moti, che i nervi propagano sino al cervello, e che fanno che l' anima li senta. Vi sono parimenti alcune idee, che noi riferiamo le une al corpo come corpo, e le altre all' anima come anima. Le passioni dell' anima sono o idee o sensazioni o moti che la concernono in una maniera particolare, e sono prodotte, conservate, ed accresciute da un moto qualunque degli spiriti vitali. L' anima

appartiene in comune a tutte le parti del corpo, ma ella eseguisce principalmente le sue funzioni nel cervello, vale a dire nella glandola pineale che occupa il centro di quel viscere. Un'altra prova che codesta glandola debb'essere la sede precipua dell'anima si è che tutte le parti dell'encefalo sono doppie, laddove regna unità nel pensiero dell'anima, che per conseguenza non può abitare fuorchè in un organo unico. Non potrebbe il cuore esserne la sede, perchè il cangiamento che le passioni vi apportano non vi sarebbe sentito se non mercè un piccolissimo nervo, che dal cervello discende sino a quell'organo. Ciò premesso, si può giudicare come il corpo e l'anima agiscano reciprocamente l'uno sull'altra. L'anima dal luogo ch'ella occupa spedisce, per così dire, i suoi raggi per tutto il corpo col mezzo de' spiriti vitali de' nervi ed anche del sangue. I nervi diramano i più sottili e dilicati lor fili ne' muscoli, e quando certe irritazioni cagionate dagli oggetti sensibili si fanno risentire, aprono i pori del cer-

vello, sì che gli spiriti vitali possano penetrare ne' muscoli. La glandola pineale, organo immediato dell' anima, può pure essere diversamente mossa dagli spiriti vitali e dalle sensazioni dell' anima, di modo che allora ella dirige gli spiriti vitali lungo i nervi verso i muscoli. Questa stessa cagione occasiona diversissimi stati in diversi uomini, perchè non è in tutti disposta uniformemente, e quindi il moto della glandola pineale non può produrre una sensazione identica, nè i moti similari degli spiriti vitali. Il principale effetto di tutte le passioni nell' uomo è quello di eccitar l' anima, e disporla a voler le cose per le quali prepara il suo corpo.

La volontà dell' uomo è talmente libera di sua natura, che non può mai venir violentata. Ogni azione dell' anima consiste adunque nell' agir suo soltanto secondo la suá volontà, e nel moversi della ghianda pineale, nella quale soggiorna, in quel modo che conviene per produrre l' effetto cui tende la volontà. Se l' anima vuol ricordarsi di un oggetto, la ghianda pineale, per una decisione della vo-

lontà pone in giro col suo moto gli spiriti vitali in tale o tal altra parte del cervello, fino a tanto che abbiano trovato il luogo di esso organo in cui risiede la traccia dell' oggetto cui si riferisce la ricordanza. Vogliamo noi concepire l' idea di una cosa che non abbiamo giammai veduta? la volontà ha la facoltà di movere la ghianda pineale in modo che spinge gli spiriti vitali verso que' pori del cervello, la cui apertura può produrre l'immagine dell' oggetto. Così quando abbiamo intenzione di movere il nostro corpo, la volontà fa sì che la glandola pineale trasmetta gli spiriti vitali in que' muscoli l' azion de' quali è necessaria per produrre il moto. Ma le nostre passioni non possono essere nè svegliate nè assopite direttamente dall' azione della nostra volontà; il sono però indirettamente dalle immagini degli oggetti che sogliono essere associati alle passioni che desideriamo di avere, o che sono opposte a quelle che cerchiam di fuggire. Una sola anima è nell' uomo, la qual sente e ragiona. La lotta fra le superiori e infe-

riori facoltà dell' anima altro dunque non è che quella che si stabilisce tra i moti che il corpo si sforza di produrre nella glandola pineale co' suoi spiriti vitali, e quelli che l' anima procura di eccitare nella glandola stessa con la sua volontà. Ciascheduno, giusta il risultamento di tal contrasto, può conoscere la forza o fiacchezza della propria anima. Gli uomini, in cui la volontà può naturalmente vincere più facilmente le passioni ed i moti del corpo che sogliono accompagnarle, sono dotati di un' anima forte, hanno massime fisse e risoluzioni inalterabili intorno al bene ed al male, e le osservano accuratamente nel corso del viver loro. Debole invece è quell' anima, la cui volontà non sa determinarsi con bastante fermezza per seguire giudizj certi senza deviarne e le cui momentanee affezioni la fanno ad ogni istante dipartir dalle massime ch' ella conosce esser buone e giuste. Tuttavia non basta all' anima la semplice forza senza la conoscenza della verità; nè vi è anima tanto debole, la quale, ove sia bene sviluppata, non

possa acquistare un dominio assuluto sulle sue passioni.

Tutte le passioni possono essere eccitate dagli oggetti che colpiscono i sensi, e questi oggetti ne sono pure le cause principali e più frequenti. Ma essi eccitano in noi affetti diversi, non tanto per le diverse qualità loro, quanto per la maniera infinitamente variata, con che possono o nuocerci o giovarci, cioè, generalmente parlando, commoverci. Sono utili le passioni, perchè dispongono l' anima a tendere verso oggetti, le cui proprietà salutari ci vengono dalla natura insegnate, ed a persistere ne' suoi sforzi per arrivarvi; nello stesso modo l'azione degli spiriti vitali che suole generar le passioni, dispone il corpo a que' moti, che sono necessarj per ottenerne l' intento. Primiera di tutte le passioni pare che sia l' ammirazione cagionata dalle cose nuove e differenti da quelle che conosciamo da gran tempo; essa è accompagnata o da stima o da disprezzo, e quindi nascono le passioni della generosità e della umanità. Quando noi pregiamo o biasimiamo

gli oggetti che consideriamo come cause libere di agir bene o male, ne risulta o la stima o il disprezzo. Ma tali passioni possono anche venir eccitate senza sapersi se l'oggetto sia buono o cattivo. Se ci figuriamo che una cosa sia buona e che ci convenga, questo sentimento produce l'amore; che se la crediamo cattiva e nocevole, se ne manifesta l'odio. La considerazione del bene e del male è parimenti sorgente di tutte le altre passioni, che si puonno distinguere secondo il tempo a cui si riferiscono. Quando speriamo o temiam qualche cosa, ancorchè l'evento non dipenda in verun modo da noi, ne risulta però una certa sospension della mente, che ci dispone a riflettere e meditare. La contemplazione di un ben presente ci cagiona piacere, e quella di un male, dolore; una buona azione da noi fatta ci ispira una soddisfazione di noi medesimi, che è la più dilettevole di di tutte le passioni. Sei sole passioni primitive vi sono, cioè ammirazione, amore, odio, desiderio, gioja, e mestizia. Tutte le altre son composte da esse.

La causa fisica della ammirazione risiede unicamente nel cervello; quella delle altre passioni ha la sua sede nel cuore, nella milza, nel fegato, e in tutte le altre parti del corpo, in quanto che le parti medesime servono alla commozione del sangue e degli spiriti vitali. La stanchezza è una disposizione alla interruzione e cessazione compiuta d'ogni moto; ella si fa risentire in tutte le parti del corpo, succede alle passioni violente, e degenera in una perdita totale della coscienza dell'anima. Cartesio attribuisce pure il tremore, il riso e il pianto a cause fisiche, che sono nell'interno del corpo. Giusta la disposizione stabilita dalla natura, tutte le passioni si applicano al corpo, e non concernono affatto l'anima se non in quanto ella trovasi unita al corpo; quindi è loro natural costume stimolar l'anima, acciò contribuisca alle funzioni che possono servire a conservare e perfezionare il corpo. Per quanto sia naturale l'uso delle passioni, non è però sempre buono; perchè moltissime cose che dapprima non cagionano verun do-

lore, o anche fanno piacere, nuociono al corpo, e più altre che eccitano dolore ne' primi istanti, sono anzi utili. Spesse volte anche ci accade di rappresentare i mali assai più grandi che non sono; perciò dobbiamo invocare il soccorso della sperienza e della ragione per distinguere il bene dal male, e determinare il valor vero di entrambe, per non confonderle insieme, e per non fare sforzi eccessivi per conseguire l'uno o l'altro. Quelle cose che non dipendono da noi non debbonsi desiderar mai troppo vivamente, anche allora che sono buone, perchè allora assorbiscono le facoltà della nostr' anima, e ci impediscono di tendere verso altre cose egualmente salutari che sono in poter nostro. Convien dunque riportarsi più volte alla Provvidenza divina, e pensare ch'egli è impossibile che una cosa accada differentemente da quello che è stato determinato da tutta l'eternità; di modo che noi dobbiamo considerare la Provvidenza, per così dire, immutabile come il destino e la necessità che opponiamo al cieco caso, chimera

che è prodotta da un errore della nostra mente. Siccome la maggior parte de' nostri desiderj si riferiscono ad oggetti che non dipendono nè da noi nè da altri, così bisogna pur distinguere attentamente le cose, che sono, propriamente parlando, in poter nostro, ed a questo limitare esclusivamente i nostri desiderj. Quanto alle altre è vero che tutto, riguardo ad esse, dipende da una necessità fatale ed immutabile, e la cura che noi prendiamo della nostra felicità non può estendersi ad esse; pure possiamo e dobbiam calcolare le ragioni che ci permettono di più o meno sperare che i nostri desiderj si compiranno, e regolar dietro ciò le azioni nostre. In tal maniera arriviamo agli oggetti desiderati per quanto la cosa dipenda da noi, e se perciò ci accade un male, esso era inevitabile: noi non avevamo motivo di desiderare d' andarne esenti, ma dovevamo fare soltanto ciò che la nostra ragione avea giudicato essere il meglio.

I nostri beni ed i mali nostri sono per la maggior parte determinati dai moti

interni eccitati dall' anima e nell' anima, e questo carattere li distingue dalle passioni precedenti che risultano sempre da un certo moto degli spiriti vitali. Di ciò può convincerci la intellettual gioja che talvolta sentiamo anche nelle passioni dolorose. Tutte le agitazioni che vengono dall' esterno non hanno il potere di nuocere all' anima, dappoi ch' ella ha in se medesima sufficienti ragioni per essere soddisfatta, e che possono anche servire ad aumentar la sua gioja. Ma per essere di se medesima soddisfatta l' anima nostra non ha che a conformarsi alla virtù. Colui che visse in modo che la sua coscienza non gli lascia verun rimprovero, e che non trascurò mai di fare ciò che credeva esser bene, ha virtuosamente agito, e gusta una soddisfazione, la cui influenza sulla sua felicità è sì possente, che i più violenti moti delle passioni non hanno mai forza bastante a distruggere la calma e tranquillità della sua anima. Tutte le passioni sono buone di lor natura, sol che se ne evitino gli abusi. Mezzo generale per garantirsi dai disor-

dini delle passioni si è quello, tosto che un si accorge della più leggiera fermentazione nel sangue, di pensare che tutti i concetti della immaginazione posano sopra mere illusioni dell' anima. Quando adunque la passion si dirige verso qualche cosa, per ottener la quale si esiga tempo, bisogna, al momento del giudizio, astenersi dal prendere una risoluzione, e portare le sue idee sopra altra cosa, sino a che il tempo e il riposo abbiano calmata l' effervescenza del sangue. Ma se le cose sono di tal natura che convenga risolversi tosto, allora si dee dirigere la sua volontà verso le massime che sono contrarie alla passione. Benchè gli animali sieno privi di ragione e della facoltà di pensare, i moti degli spiriti vitali e della ghianda pineale, che svegliano le passioni nell' uomo, esistono anche in essi, e servono, non già a conservare e fortificare le affezioni come in noi, ma ad eccitare ne' muscoli e nervi que' moti, da cui sogliono essere accompagnate le passioni.

Si vede da quanto ho esposto che

Cartesio prendeva la voce passione in molto esteso significato, e intendeva con essa non solamente ciò che noi chiamiamo oggi passioni o affetti, ma ancora tutte le specie di affetti, e tutte le sensazioni o impressioni. Un tal diffetto di precisione nella idea di passione cagiona pure quella incertezza che si osserva nelle sue ricerche su quest' oggetto, ond' è che ora parla di sensazioni, impressioni ed idee in generale, ed ora di passioni propriamente dette, e le une confonde con l' altre. Da ciò nasce ch' ei mette nel numero delle passioni il piacere, il dolore, l' ammirazione, ed anche il sentimento morale della soddisfazione di se medesimo. Il trattato *De passionibus animæ* è più riferibile alla filosofia che alla morale. Cartesio cerca in esso di spiegare la natura fisica e le cause delle passioni, e dal suo esame deduce una regola da tenersi per evitare le illusioni di esse. Il suo radicale difetto si è di riguardarle tutte come affetti e non come azioni; e a ciò lo condusse l' inesatta division degli effetti dell' anima in azioni e

passioni, le quali nascono le prime dalla volontà, le altre dal pensiero.

Propriamente parlando Cartesio non assunse di trattare della filosofia morale isolatamente, e solo verso il fine della sua vita lo indussero a meditarvi la contessa palatina Elisabetta, e la regina Cristina. Nondimeno al principio de' suoi lavori filosofici, e quando ammetteva l' incertezza di tutte le cognizioni, egli stesso si era prescritto alcune regole pratiche cui volea conformarsi, sino a che dal dubbio giungesse alla certezza, e che per conseguenza meritano d' essere qui registrate.

I. Ei risolvette di conformarsi alle leggi ed istituzioni de' paesi in cui era, di conservare la religione che credeva migliore, e nella quale era stato allevato sin dall' infanzia, di non adottar finalmente sott' ogni aspetto che opinioni moderate, e le più lontane dai due estremi, quali in somma le professavano i più ragionevoli suoi concittadini. Nel numero degli estremi che si debbono evitare ei ponea soprattutto le promesse, per cagion delle quali

noi ci priviamo della libertà di cangiar di pensiero. Diffatto, essendo tutto accidentale e variabile nel mondo, bisogna condursi in modo da poter ogni giorno modificare e rettificare i nostri giudizj.

II. Si propose di persistere con fermezza e perseveranza nelle risoluzioni che avesse preso dietro ragioni dubbiose, o senza ragioni, ed in quelle della cui bontà fosse pienamente convinto. Nel corso della vita nostra noi siamo obbligati di far molte cose che non potrebbero essere differite, ed è chiaro che quando non possiamo scoprire ciò che realmente è meglio dobbiamo scegliere ciò che tale ci sembra. Quand' anche le cose sieno di tal natura che nessuna ragion sufficiente ci decida ad una azione anzi che ad un' altra opposta, fa però d' uopo di scegliere, ed una volta che abbiam preso un partito dobbiam cessare, quanto alla pratica, di crederlo falso, ma ammetterne la verità e la certezza, perchè vera e certa è la ragione che ci indusse a sceglierla.

III. Risolvette pure di cangiar anzi i

suoi desiderj che cercare d' invertir l' ordine della natura, e di convincersi in generale che fuori de' nostri proprj pensieri nulla assolutamente è in poter nostro, e che quando un avvenimento dai nostri voti affrettato, ed al quale noi contribuimmo per quanto ci fu possibile, non sopravviene, dobbiamo allora annoverarlo fra le loro cose impossibili.

Spesse fiate ci vogliono lunghe e reiterate meditazioni per abituare la mente nostra a considerare sotto questo aspetto tutti gli oggetti, e la maniera ch' ella dee tenere riguardo ad essi. Cartesio stesso diceva non volersi trattenere a cotai regole generali di sapienza che sino all' epoca, in cui, le sue meditazioni lo avessero condotto ad una filosofia morale certa. Tuttavia non avendo egli fissata quest' ultima non è possibile giudicare, dietro le regole precedenti, come sarebbe stata costituita. Le lettere di Cartesio ci permettono assai più di formare qualche congettura su questo proposito. Altronde i principj della sua fisica, e particolarmente il suo sistema dell' assistenza di

Dio, gli impedivano d'arrivare ad idee esatte in morale. Quindi per una parte ei riportava come un motivo morale di consolazione per la mente, che Dio non solamente ha preveduto e determinato da tutta l'eternità tutte le inclinazioni della nostra volontà, ma ancora che la Divinità le sorveglia in noi, di modo che con tale asserzione rovesciava compiutamente il libero arbitrio. Dall' altra parte però pretendeva che la libertà della volontà è il sommo bene dell' uomo. La virtù, giusta la sua definizione, consiste a far ciò che credesi il meglio; il principal mezzo per giungere alla virtù è quello di indagare la verità, e di agire a norma di ciò che si è conosciuto essere buono e vero. Sebbene Cartesio abbia soltanto dati pochi e sparsi frammenti sulla morale, pure molti suoi discepoli cercarono di raccogliere le sue idee e porle in armonia col restante del suo sistema. Tal, fra le altre, è lo scopo dell' opera intitolata: *Ethica Cartesiana, sive ars bene beateque vivendi, ad clarissimas rationes et sanæ mentis ideas ac so-*

lidissima Renati Cartesii principia formata. Halæ, 1719, in 8.

Il sistema filosofico di Cartesio non passa vantaggiosamente distinto nè per validità di principj, nè per lo insieme metodico e l'interiore distribuzione, nè per l'importanza de' resultati. Esso è quasi unicamente un tessuto sì di asserzioni conchiuse da supposizioni arbitrarie, che di ipotesi senza fondamento; e tra le proposizioni che appartengono a Cartesio poche ve n' ha di cui nella nostra attuale filosofia quell' uso si faccia che ne faceva egli. L' error principale da lui commesso fu quello di aver negletti tutti i sistemi de' suoi predecessori, e tutti gli argomenti loro, gran numero de' quali però sono indubitabili, per attenersi esclusivamente a ciò ch' ei chiamava fatto di coscienza. Ragionare secondo le proprie facoltà e senza seguire veruna dottrina antica è certamente una condizione indispensabile per iscoprire la verità sopra un cammino ove ancora non si era cercata; ma l' attenzione agli antichi sistemi può almeno preservar dagli er-

rori, e servire a confermare o valutare le nuove idee, che non sono precisamente mai più imperfette che quando vengono emesse dai pensatori più originali. Ammise Cartesio che ciò che si intende chiaramente è vero e reale, e questo principio adoperato pertutto senza condizioni nè restrizioni, diede una direzion falsa a tutto il complesso del suo sistema. In fatto, ei confuse cos la realità ideale con l'assoluta, come è provato nella sua opinione che l'anima sià una sostanza pensante; nella maniera con che dimostrava l'esistenza di Dio, ecc. Si perdette poi in ipotesi fondate sopra osservazioni inesatte e sopra non giuste spiegazioni de' fatti osservati. Non pensò nemmeno ad appurare i principj fondamentali del potere spirituale dell'uomo, a ridurli in sistema, ad assegnar loro il luogo cui debbono appartenere, e a determinare gli estremi dell'uso che convien farne; ma procedette di slancio allo stabilimento di un nuovo sistema filosofico fondato sulla coscienza immediata, senza cominciare dallo svolgere

esattamente e dal determinar la natura di essa coscienza, ed i caratteri di chiarezza, di precisione, e di evidenza, da lui sì frequentemente invocati.

A malgrado di tali diffetti il sistema di Cartesio contribuì moltissimo a perfezionare la filosòfia ed abituò l'ingegno ad alzarsi con la propria sua forza, e non aver più bisogno di guida per ragionare. Si vide col suo esempio esser possibile ad una mente esercitata di trarre una nuova dottrina dalla sua propria coscienza, e indipendentemente da tutte quelle dei predecessori; e se Cartesio non riescì bene nel suo saggio, non ne venne che sempre infruttuosi avessero ad essere gli analoghi tentativi. Bacone avea rifiutate tutte le speculazioni astratte, senza peraltro sciogliere i problemi che derivano dalla essenza della ragione e a quelle speculazioni conducono. Locchè pare che facesse o far volesse Cartesio in una maniera originale, che altri poscia imitò. Oltre a ciò le sue moltiplici e in parte ingegnosissime ipotesi dierono nuove occupazioni ai filosofi, e la scienza

ebbe necessariamente ad approffittarne. L' ordine delle sue speculazioni, e la genesi del suo sistema, se è permesso di così esprimersi, costrinsero pure i suoi avversarj a meglio studiare le facoltà intellettuali per poterlo combattere e confutare. Senza il cartesianismo egli è difficile a credersi che nè Locke nè Leibnizio potessero arrivare alle loro teorie sull' intelletto. Finalmente Cartesio mostrò la filosofia non come un' arida scienza di formole e di sottigliezze, com' era divenuta in mano ai scolastici ed agli aristotelici, ma come scienza estremamente feconda, ove si applichi in convenevol maniera alla natura ed alla umanità: sotto il quale aspetto ei merita incontrastabilmente onorevole sede fra i primi genj che illustrarono la filosofia.

Avendo Cartesio fatto conoscere la sua nuova dottrina e i principali suoi scritti mentre soggiornò ne' Paesi-Bassi, era naturale che la rinomanza del suo sistema cominciasse in Olanda, e vi eccitasse per un verso l' entusiasmo e l' ammirazione, e risvegliasse per l' altro lo

spirito della controversia, e producesse quindi contestazione sì a Cartesio che a' suoi seguaci. Tra gli antagonisti di lui alcuni appartenevano alla classe degli eclettici, e la maggior parte degli altri, com' è facile immaginarsi, erano i partigiani dell' antica scolastica aristotelica. Ma sopra tutti lo attaccarono i teologi, tosto che qualche filosofo ebbe cominciato a servirsi delle idee di lui per modificare il sistema dommatico della religione. I dommi del cartesianismo su cui principalmente versano le contestazioni furono questi: 1.° che l' evidenza, nel senso di Cartesio, è l' unica pietra di paragone della verità, e si debbono con essa giudicare le proposizioni teologiche; 2.° che il dubbio è il principio metodico di qualsivoglia cognizione certa ed infallibile; 3.° che i dommi della Santa Scrittura intorno alla natura delle cose sono appropriati all' intendimento degli uomini pei quali son destinati; 4.° che l'idea di Dio è evidente nell' uomo, e che non si può allegare una prova più evidente della esistenza di una Divinità;

5.° che conchiudere l'esistenza dal pensiero, debbesi avere come primo principio di ogni cognizione e d'ogni filosofia; 6.° che l'essenza dello spirito consiste nel pensiere e quella della materia nell'estensione; 7.° che il giudizio dipende dalla volontà e non dalla ragione; 8.° che i sensi inducono quasi sempre in errore; 9.° che le bestie sono macchine; 10.° che ha Dio creato la materia, e datole certa quantità e certe leggi di moto e di armonia, che egli ha somministrato la prima sostanza della materia e della sua forza motrice, ma che poi essa materia, ubbidendo alle leggi naturali che le vennero assegnate, si formò da se, sebbene con l'assistenza non interrotta di Dio, e che conservasi anche attualmente nella sua forma; 11.° che la luce innata della ragione illumina sì vivamente, che non puossi altro mezzo adoperare che il suo, quando si tratta di spiegare la Santa Scrittura. Queste furono le proposizioni che i teologi attaccarono con maggior veemenza, perchè con esse principalmente si diede mano a modificare i dommi della religione.

La maggior controversia e la più importante per la storia della filosofia come scienza, è quella di cui furon cagione le *Meditationes de prima philosophia*; le quali contengono il metodo, i principj ed i caratteri particolari del sistema di Cartesio. Si pubblicarono esse la prima volta a Parigi nel 1641, benchè l'autore le avesse terminate già da dieci anni. Confessa Cartesio stesso palesemente ch'egli ne riguardava la pubblicazione come un caso di coscienza, a cagion della prova, secondo lui, nuova e solida che ivi dava della esistenza di Dio. In fatto egli aveva dapprima risolto di non istampare i frutti de' suoi studj, ancorchè più altri scritti dalla sua penna usciti videro poscia essi pure la luce. Per convincerci della verità della sua opinione, valendosi de' consigli di altre illuminate persone, egli pregò l'amico suo padre Mersenne minor conventuale di Parigi di farne tirare una edizione in pochi esemplari, e questi spedire ai più ingegnosi, più dotti, e più imparziali teologi, e segnatamente a quelli il cui sentimento potesse

aver peso in materia di filosofia, ond'essi ne giudicassero, e partecipassero a lui ciò che pensato ne avessero. Lo invitò parimenti a trasmettere il suo libro ai teologi di tutte le confessioni, e lo dedicò alla Sorbona. Mersenne si fece carico della commissione e promise a Cartesio di procurargli le critiche di molti ch' ei riteneva giudici competenti, onde perfezionar l' opera, e dare un novel grado di forza alla verità di ragionamenti filosofici che conteneva, o quelli rettificare che fossero inesatti. Diffatto gli comunicò le obbiezioni che egli stesso ed altri teologi avean fatto contro le *Meditationes*; ed essi diedero motivo a Cartesio di arricchire il suo trattato di un supplemento, in cui le combatteva, dando maggiore estensione alla sua prova della esistenza di Dio, non che alla differenza per esso ammessa tra l'anima ed il corpo dell' uomo.

Hobbes, che allora si trovava a Parigi, eccitato da Mersenne, meditò egli pure sull' opera di Cartesio, e tanto più volentieri comunicò le sue riflessioni al-

l'autore, quanto che desiderava già da un pezzo di porsi in relazione con lui. Ma Cartesio fu poco soddisfatto delle osservazioni di Hobbes, e sebbene questi le avesse esposte con molta moderazione e delicatezza, pure il filosofo francese prese una assai sfavorevole idea del suo genio filosofico, e l'opinione che ne concepì influì vivamente dipoi, sui rapporti letterarj che si stabilirono tra loro. Hobbes argomentò parimenti contro la diottrica di Cartesio, che si difese. Que' due dotti non si corrispondevano però che pel canale di Mersenne, il quale spediva loro le memorie a ciascun destinate; ma Cartesio stancossi ben presto del carteggio, e lo interruppe tutto ad un tratto.

Assai più importante trovò egli un' altra critica alle sue Meditazioni, che Arnaldo (Arnaud) dottor di Sorbona, e allora in età di soli ventotto anni, aveva intrapreso per invito di Mersenne. Arnaldo ragionava non solo da filosofo ma ancor da teologo, e principalmente sotto questo aspetto per far vedere a Cartesio ciò che secondo lui non si accordava

coi dommi della teologia positiva della chiesa cattolica apostolica e romana. Le difficoltà ch' egli oppose alle asserzioni cartesiane distinguevansi da tutte quelle sino allor conosciute da Cartesio per le molte solidità loro e pel metodo con che erano esposte; laonde Cartesio espresse all' amico suo Mersenne la viva stima che provava per l' autor loro. Ciò che più il rallegrò si fu di vedere Arnaldo osservargli ch' egli aveva assolutamente adottato in filosofia quello stesso principio che altre volte adottò Santo Agostino; perocchè il suo sistema acquistava così uno scudo sotto la protezione del quale gli era facil rispondere all' accusa di eterodossia o di contrasto con la credenza della chiesa. Quanto alle obbiezioni stesse di Arnaldo, Cartesio tentò confutare in tutte le forme quelle che cadevano sulla idea della natura dell' anima umana; ma, quanto a quelle che concernevano le prove della esistenza di Dio, contentossi di dire che Arnaldo aveva ragione, giusta le mire che lo guidavano, ma che tali mire non erano

le sue proprie. Finalmente, in punto agli argomenti usati da Arnaldo per dimostrare che diversi articoli delle Meditazioni cartesiane contrastavano co' dommi della teologia positiva, Cartesio convenne ch' essi eran fondati, e pregò Mersenne di fare ai passi che vi erano relativi que' cangiamenti e modificazioni che Arnaldo avesse giudicato bene introdurvi, nel pubblicarne la seconda edizione.

Più calda e accompagnata da conseguenze più disgustose fu l' altra disputa che Cartesio ebbe a sostenere contro le critiche di Gassendi. Era il Gassendi andato a Parigi nel 1641 per affari ecclesiastici, e poco dopo il suo arrivo Mersenne lui pure invitò a dire il parer suo sulle Meditazioni di Cartesio. Egli par che Gassendi sentisse antipatia già da gran tempo verso l' autor di quel libro, e forse era seco lui corrucciato per aver egli taciuto sul merito suo nelle opere che avea pubblicate, o per non averne abbastanza onorevolmente parlato; travvedesi almeno una certa ani-

mosità nel suo letterario contegno verso Cartesio, e nel modo tenuto in giudicare della filosofia di lui, benchè molta modestia affettasse, e coprisse di elogi il genio e l'erudizione del suo avversario. L'opera ch' ei pubblicò contro le Meditazioni è intitolata: *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes*. Cartesio tenne lo stesso tono nella sua risposta, e ciò irritò maggiormente Gassendi; il quale perdendo allora ogni specie di misura si sfogò in querele contro Cartesio, che vennero anche più amareggiate dalle calunniose insinuazioni che i nemici di Cartesio non risparmiavano per maggiormente indisporlo contro di lui. Ciò quindi che da principio non fu che una amichevole critica per parte di Gassendi degenerò ben presto in una disputa riscaldata dalla passione, a cui, per vero dire, la condotta di Cartesio molto contribuì. L'anno successivo Gassendi pubblicò una seconda opera, in cui nuovi argomenti oppose alla confutazione data da Cartesio a suoi dubbj. Questo trattato ha per titolo: *Disquisitio metaphi-*

sica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Vi si trovano prima i dubbj di Gassendi, poi le risposte di Cartesio, e finalmente le nuove obbiezioni contro quelle repliche. Il tono di Gassendi vi è pulito e modesto in modo così equivoco come nella prim' opera; salvo che l' amico suo Sorbiere, segreto nimico di Cartesio, le cui calunnie avevano contribuito non poco ad irritare il Gassendi, lo attacca vivamente nella prefazione, ch' ei scrisse a nome dell' autore. Molta pena sostenne a prima giunta Cartesio in leggere la nuova confutazione del suo avversario, temendo non forse venisse strascinato a continuare una disputa che desiderava veder finita, ed anche allora che l' ebbe letta, benchè i suoi amici lo eccitassero a rispondervi, ei differì; ma Sorbiere continuò a vieppiù aizzarlo contro Gassendi ch' egli adulava con riportargli l' impressione contraria ai cartesiani che il nuovo suo scritto avea fatto sugli animi dei dotti d' Olanda. Nondimeno avendo Cartesio continuato

a starsi in silenzio, malgrado le istanze di Gassendi, la disputa cessò del tutto. I due filosofi riconciliaronsi finalmente per mediazione del cardinale d' Etrées, che li fece trovare insieme a Parigi in una società di dotti distinti, de' quali erano entrambi amici. Sorbiere che avea sino allora fomentato la lor disunione, pretende che Gassendi restò fedele ai doveri dell' amicizia che dopo la solenne riconciliazion loro li strinse, ma che Cartesio la violò; asserzione la cui falsità con lunghissimo discorso tentò mostrare Baillet, biografo di Cartesio.

Il più violento e il più attivo di tutti gli antagonisti che questo filosofo e il suo sistema ebbero a combattere fu senza dubbio Gisberto Voët professore di teologia e predicatore ad Utrecht. Era egli uomo di ingegno ordinario, che prendeva la maschera della ortodossia, e cercava acquistare con le controversie che imprendeva in difesa della dominante credenza religiosa, una celebrità, cui pe' suoi mediocri talenti non gli era permesso aspirare. La disputa non venne

sostenuta da Cartesio immediatamente, ma da uno de' suoi più zelanti discepoli e settarj Enrico de Roy, comunemente detto Regio, che puossi a buon diritto accusare d' indiscrezione pel modo con che insegnava e cercava di propagare i dommi del suo maestro. Regio, il qual sapeva quanto fosse grande in Utrècht l'influenza di Voët, e che aveva bisogno del favor suo, si piegò dapprima alle opinioni ed all' umore di lui, e conoscendo eziandio tutta la ripugnanza dello stesso Voët, pel cartesianismo, e il suo dispetto in veggendo quella dottrina riuscire nelle università de' Paesi-Bassi, si astenne dall' insegnarla dommaticamente nelle sue pubbliche lezioni, limitandosi nelle istruzioni straordinarie di fisica a far conoscere, soltanto come problemi, le idee di Cartesio. Tuttavia benchè le presentasse sotto forma problematica, le paragonava pur anche alle opinioni antiche e regnanti, in guisa che la vera tendenza delle sue lezioni e la propria sua convinzione non potevano rimaner più a lungo ravvolte nell' ombra del

mistero. Questo equivoco contegno non poteva soprattutto isfuggire a Voët. Nuove imprudenze commise Regio avanzando e sostenendo tesi apertamente dirette contro la scolastica aristotelica. Tanto meno approvava Cartesio la sua condotta nol conoscendo ancora perfettamente penetrato dello spirito della filosofia cartesiana, e aver più volte bisogno di essere rischiarito dal maestro sopra diversi punti che non bene intendeva, ovvero ch' ei non poteva nè derivare dal cartesianismo, nè col cartesianismo conciliare. Ma la distanza da Utrecht di Cartesio, e la difficoltà di tenere un regolare contegno, l'obbligarono di abbandonare la sorte del suo sistema in quella città alla sagacità di Regio, e fu costretto di appigliarsi allo stesso partito riguardo a molti giovani professori maestri di cartesianismo in altre università de' Paesi-Bassi.

Benchè la persona di Cartesio e la la sua nuova dottrina fossero, propriamente parlando, gli oggetti dell' odio di Voët, pure ei cominciò per attaccar Regio, rendendolo sospetto di irreli-

gione e di ateismo. Non principiò, per dir vero da questa doppia imputazione, ma dal cercare nelle lezioni e ne' scritti di quel professore materia da entrare in disputa seco lui. Per giugnere al suo scopo esaminò la teoria da Regio esposta nel suo corso di medicina, onde scoprirvi alcuni principj che non fossero d' accordo coi dommi degli antichi medici e filosofi, quali erano ammessi nelle università de' Paesi-Bassi. Contentossi dapprima di combatterlo sordamente e perderlo nella opinione de' suoi colleghi; ma poco dopo alzò fortemente la voce, in occasione che il Regio propose per soggetto di una pubblica tesi la circolazione del sangue sostenuta dall' Harvejo e da Cartesio, e dalla maggior parte de' medici ignoranti e ciecamente fedeli alle antiche teorie considerata per una vera eresia. Riuscì effettivamente Voët a far dichiarare quasi tutti i professori della università di Ultrecht contro la circolazione del sangue, cosicchè il rettore, sebbene amico di Cartesio e disposto a favore dello stesso Regio; non potè op-

porsi alle istanze degli altri professori di medicina e di filosofia, e dovette proibire a Regio di non più venire in campo per l'avvenire con siffatte innovazioni. La qual proibizione però era concepita in termini che parevano piuttosto una graziosa adesione al desiderio de' suoi malcontenti colleghi, e un desiderio di rimettere la calma nella università. Regio non se ne intimorì, ma rappresentò al rettore quanto fosse necessario di non rispingere la verità, solo perchè fosse nuova, e di non propagare l' errore, perchè si coprisse del rispettabile manto della antichità. Dopo molte trattative di questo genere ottenne dunque la permissione di sostener le sue tesi sulla circolazione, anzi pregò Cartesio stesso di assistere alla discussione e di prestargli assistenza in caso di bisogno, ma non abbiamo certezza che il filosofo vi si trovasse presente. La disputa finì talmente in onore di Regio, ed in vantaggio della nuova teoria, che l' animosità di Voët ne divenne ancor più violenta. Gli avversarj del cartesianismo

ricorsero ai procuratori della università e li indussero a proscrivere l'insegnamento della dottrina, sotto pretesto di mantenere la tranquillità; ma Cartesio stesso interpose il suo credito, e seppe annullar l'effetto di tal divieto.

Le Meditazioni di Cartesio comparvero poco dopo codeste vicende ad Utrecht. Esse aveano fermata l'attenzione di tutti i filosofi e teologi che le videro, tanto più che l'autore li invitava a criticarle. Voët nel 1641 giunse a forza di intrighi ad ottenere il titolo di rettore della università di Utrecht, e questa carica che nuovo peso aggiungeva alla sua autorità, accrebbe pur anco la influenza di lui contro la propagazione della cartesiana dottrina. Allora lo stesso Regio si avvide che la prudenza esigeva ch'egli usasse tutti i mezzi possibili per rientrare in sua grazia, o almeno prevenir gli effetti della sua nimicizia. Perciò diegli a corregger le tesi sopra una nuova disputa da farsi in pubblico, e Voët fattivi alcuni cangiamenti le approvò, benchè fossero interamente scritte nel senso della nuova dot-

trina. Ma lo straordinario accoglimento che si fece in questa seconda occasione al cartesianismo fece presto pentire Voët della sua condiscendenza, ed ebbe piacer di vedere parecchi professori addetti all' antico sistema essere vivamente punti da una specie d' orgoglio che Regio lor dimostrava. Cartesio stesso non fu soddisfatto di quelle tesi, perocchè differivano per molti lati dalle sue opinioni, e in mezzo al pregiudizio dovunque sparso che il Regio insegnasse il vero cartesianismo non potevansi non attribuire all' uno le asserzioni dall' altro avanzate. Aggiungasi che Regio non si limitò più a far soltanto le lezioni e a sostener le tesi di medicina e di fisica, sole scienze nelle quali le innovazioni potevano parere più indifferenti, almen pei teologi; ma si estese anche sulla natura dell' anima, le passioni, le sostanze, le quantità, e il moto, dottrine, rispetto alle quali la differenza che passava trà le sue idee e quelle del cartesianismo dovette tanto più dispiacere a Cartesio, quanto che l' intimità sua con Regio non poteva per-

mettere al pubblico di sospettare che vi fosse disparità di opinioni fra loro.

Le dichiarazioni di Cartesio intorno al procedere ed alla filosofia di Regio nulla cangiarono nella condotta di Voët, sia perchè non ne fosse informato, sia perchè le considerasse come un sutterfugio per sottrarsi al biasimo de' suoi avversarj. All' incontro egli formò seriamente il progetto di adoperar tutti i mezzi per soffocare il cartesianismo nascente, con attaccare direttamente l' inventor medesimo del sistema, anzi che combatterne i partigiani. Invitò quindi il Padre Mersenne a dimostrare in un particolare trattato che Cartesio era un empio ed un ateo, offrendosi egli a somministrargli tutti i soccorsi ch'ei potesse attender da lui e dai teologi suoi amici. Mersenne corrispose con sprezzante silenzio a un tale invito, e siccome Voët non gli lasciava pace, così egli si decise in punto alla filosofia cartesiana in maniera non meno onorevole per la dottrina che per lui stesso, dovendo provare a Voët, che probabilmente non se lo aspettava, quanto

si fosse goffamente ingannato nell' opinion sua sulla filosofia e teologia di Mersenne. « Io ebbi sempre, gli scrisse quel
» padre, la più alta idea della filosofia
» di Cartesio; ma dappoi che ho letto
» le sue Meditazioni, e le Risposte alle
» obbiezioni che gli si fecero, ho acqui-
» stato l' intima convinzione che Dio lo
» ha dotato di lumi particolari per disve-
» larci le verità della natura. Io faccio
» le maraviglie come un uomo che non
» ha studiato teologia abbia con tanta
» solidità confutati gli argomenti che si
» muovono contro i punti più impor-
» tanti di nostra religione; ed ho tro-
» vato le sue idee così analoghe ai dommi
» ed allo spirito di Sant' Agostino, che
» mi sembra negli scritti dell' uno e del-
» altro contenersi una stessa dottrina.
» Cartesio dà sì evidenti prove del suo
» genio in tutte le sue repliche, è sì
» saldo ne' suoi principj, mostra per tutto
» sentimenti sì degni di un vero cristia-
» no, mi ispira infine con tanto zelo
» l' amore della Divinità, che io mi credo
» ben fondato a sperare che un giorno

» la sua filosofia tornerà a vantaggio della
» religione. La sua stessa asserzione che
» il sistema da lui professato non può
» combattersi da chi bene lo intenda,
» e l'osservazione da me fatta di aver
» egli pienamente convinto della verità
» della sua dottrina tutti coloro che si
» attentarono di argomentare contr' essa,
» mi confermano ancor nella idea che
» la sua filosofia, o a dir meglio la sua
» maniera di filosofare, è la verace, e
» che la luce che ne risulta finirà col
» tempo per dissipare tutte le nubi che
» l'invidia e l'ignoranza si compiacciono
» di accumulare per oscurarla. Aspettiamo
» ch'egli abbia dato l'ultima mano al
» suo intero sistema di filosofia, peroc-
» chè mal ci starebbe il giudicar di una
» cosa che non conosciamo. Quanto a
» me in particolare, io posso affermare
» dietro quanto ne lessi, che nulla egli
» avanza che non si concilj con le opi-
» nioni di Platone e di Aristotele, sup-
» posto però che ben si comprendano,
» e che non si possa anche attribuire a
» Sant' Agostino, in modo che quanto

» meglio si conosce la dottrina di questi,
» tanto più si inclini ad accettar quella
» di Cartesio. Oltre a ciò tutti i suoi
» scritti parziali venuti in mia mano mi
» hanno ispirato sì alta stima per la pro-
» fondità e sublimità del suo genio, che
» io stò in dubbio se abbia più esistito
» un uomo versato nella conoscenza della
» natura delle cose quant' egli. Quanto
» a ciò che a voi si riferisce, io non
» capisco come possiate risolvervi a com-
» battere la filosofia di Cartesio senza
» conoscerla. Sono però curiosissimo di
» leggere l' opera vostra, e vi dò parola
» che trovandovi alcuna verità non esi-
» terò ad ammetterla, malgrado tutto
» il mio affetto ai principii di Carte-
» sio. (1)

Mersenne non ispedì questa lettera direttamente a Voët, ma la fece tenere a Cartesio, cui lasciò la libertà di farne ciò che credesse. Cartesio l' indirizzò to-

(1) Convien ricordarsi che l' edizioncina delle Meditazioni di Cartesio era la sola fino allor pubblicata, e che Voët non per anco la conosceva.

sto al suo avversario senza nulla cangiarvi; ma l'animosità di Voët era andata tropp' oltre perchè potess' egli giovarsi del parer di Mersenne e rinunciare al suo furor polemico; laonde anzi che reprimere l'odio suo risolse di opporre le sue proprie tesi a quelle di Regio, e di confutar poscia le opere dello stesso Cartesio, se possibil gli fosse.

Il metodo di combattere le tesi di Regio con altre tesi contrarie e con dispute pubbliche a voce pareva essere il mezzo più convenevole, più pronto, e più facile per diminuirne l'autorità, poichè Regio era andato realmente troppo distante in parecchie sue proposizioni, siccome ho esposto, e Cartesio nol soccorreva sotto questo rapporto. Voët affidò a Strateno professore di medicina, ed a Ravenspergero professore di matematica, la confutazione delle tesi di fisica, riservando a se di combattere ciò che gli pareva contrario alla fede religiosa nelle tesi di teologia.

Fra le tesi fisiche di Regio vi era questa: L' unione dell' anima e del corpo

non produce una sostanza *per se*, ma soltanto una sostanza *per accidente*; dunque il corpo e l' anima sono sostanze incomplete, quanto al composto che risulta dalla associazion loro. In altre tesi il Regio sostenne con Keplero che la terra gira intorno al sole, escluse l'esistenza delle forme sostanziali delle cose, ec. Cartesio giudicò la prima espressa troppo aspramente, ma non fu a tempo di nulla cangiarvi. Tuttavia ella era poco importante, e presa nel suo vero senso non conteneva nulla che fosse contrario alle opinioni generalmente ricevute. Ma bastava a Voët la più lieve infrazione della ordinaria terminologia filosofica per accusar d' eresia il Regio, e dimandare la sua destituzione. Inutilmente allegò Regio che quelle proposizioni non erano sue, ma già da gran tempo dichiarate da Gorleo, da Torello, da Basson, da Keplero e da altri, dalle cui opere le aveva egli prese, e averle scelte per soggetto delle sue tesi, più come problemi che come dommi, che egli credesse, o di cui volesse far credere la verità. Voët,

in nome della facoltà teologica, proibì ai giovani che studiavano teologia di assister più oltre alle pericolose lezioni di Regio; e di là a pochi giorni divolgò le sue proprie tesi opposte a quelle di Regio, aggiungendovi i tre seguenti corollarj, per autorità ottenutane dalla facoltà teologica: 1.° L'opinione dell'ateo Torello e di Davide Gorleo, che l'uomo, composto d'anima e di corpo, costituisca una sostanza accidentale, e non una sostanza assoluta, è erronea ed assurda; 2.° quella di Keplero, che la terra giri intorno al sole, è in contraddizione diretta ed evidente con la Santa Scrittura, nè si accorda con la ragion naturale, come sino ad ora ha la filosofia insegnato; 3.° la filosofia che esclude le forme sostanziali delle cose, e le proprie e specifiche forze loro, ossia le qualità attive, e che per conseguenza non ammette veruna natura propria e specifica delle cose (filosofia che Gorleo, Torello e Basson hanno tentato introdurre) non si concilia nè con la cosmogonia di Mosè, nè con verun altro cenno che dalla Santa Scrittura ci

venga in punto di fisica; oltre di che siffatta filosofia è pericolosa come quella che non solo favorisce lo scetticismo, ma guida ad esso direttamente, e distrugge la credenza nella esistenza dell' anima ragionevole, nella Trinità, nella incarnazione di Cristo, nel peccato originale, ne' miracoli, nelle predizioni de' Profeti, nella grazia della resurrezione, e nella realità de' possedimenti diabolici. Mirò Voët a far firmare questi corollarj da tutti i professori di teologia della università, onde rappresentare il Regio qual uomo dichiarato eretico dal concistoro ecclesiastico, e quindi incapace alla continuazione della sua cattedra, ma non vi riuscì; imperocchè informatone a tempo il Regio, ricorse al curatore, e Voët ebbe ordine di non proporre le sue tesi in nome della facoltà di teologia, e si vide astretto a cambiare tutto ciò che feriva personalmente sì Regio che Cartesio. La pubblica disputa si fece con grandissima solennità, e durò tre giorni; entrambi i partiti vi posero molto calore, e siccome l' avversario di Regio si

valeva di mezzi ignobili per ridurlo al silenzio, e si posero in opera il romore, il batter di mani ed i fischj onde turbare e interrompere la sua difesa, così parve che il partito di Voët riportasse una compita vittoria. Ma Regio si risolse allora di confutare in iscritto le tesi di Voët; e comunicato il suo progetto a Cartesio il pregò di assisterlo co' suoi lumi; ma gli amici suoi e lo stesso Cartesio furon d'avviso che la prudenza prescritta dalla natura delle circostanze voleva, o ch' egli osservasse un silenzio assoluto, e cercasse calmare la parte contraria, e segnatamente Voët, con una modesta condiscendenza, o almeno che rispondesse con somma moderazione, e togliesse dalle sue tesi le proposizioni false che effettivamente contenevano. Cartesio il rimproverò pure di presentare le sue opinioni sotto un aspetto che le faceva comparire troppo contrarie alle idee sparse, e per conseguenza urtanti, e di avere con tale sconsiderato contegno provocato egli stesso una disputa assai nocevole alla verità; come per esempio,

l' avere escluse pubblicamente e in tono dommatico le forme sostanziali e le qualità reali, benchè egli Cartesio avesse in precisi termini affermato nel suo libro *De meteoris* che non le rivocava in dubbio, ma solo che ne credea necessaria la supposizione, giusta la sua maniera di vedere.

Questi avvisi salutari non poterono distogliere il Regio dalla sua risoluzione, ma con più forti argomenti rappresentò nuovamente a Cartesio la necessità di rispondere alle tesi di Voët, e finalmente lo indusse a stendere il disegno di una replica che non contenesse la menoma personalità contro Voët, ed offerisse una giustificazione moderatissima delle opinioni avanzate e sostenute in contrario. Su queste basi diffatto venne scritta la sua risposta, la qual comparve col titolo: *Responsio, seu notae in appendicem ad corollaria theologico-philosophica*, ec. Benchè Voët vi fosse trattato con ogni riguardo, ed anche lodato, non riuscì però essa a pacificarlo, che anzi trovossi oppresso per modo dal peso

degli argomenti accumulati contro di lui, che l'animosità sua ne divenne più violenta. Volendo prevenir l' effetto che quella scrittura doveva sicuramente produrre, tentò impedire che non circolasse, sotto pretesto che era stata stampata senza l' approvazione delle autorità, e che nuoceva all' onore della università, e mosse la maggiorità de' professori a spedire una deputazione ai magistrati per indurli a sequestrare il libro, e ad interdire una volta l' insegnamento della nuova filosofia, che era sorgente perpetua di discordie e di turbamenti nella università. I magistrati fecero levare tutti gli esemplari che rimanevano tuttora presso il librajo, ma la maggior parte ne era venduta o mandata all' estero. La soppressione dell' opera di Regio non appagò quindi abbastanza lo spirito vendicativo di Voët; il quale convocò di bel nuovo l'assemblea de' professori, senza chiamarvi Regio, e vi fu risolto di fare a nome delle quattro facoltà una supplica ai magistrati per ottenere che la nuova filosofia venisse proibita con una sentenza nelle forme.

In questa disputa Voët si fece spalleggiare anche da suo figlio, che era già professore, e che difese l' antica filosofia contro Regio e Cartesio nel suo *Prodromus, sive examen tutelare ortodoxiæ philosophiæ principiorum.* Ma nè quì si fermò Voët: perocchè indusse un frate a porre il suo nome in fronte ad un' opera che avevasi a pubblicare a Leida insieme ai corollarj summenzionati, onde provare a Cartesio che l' università di Utrecht non era la sola ove la sua dottrina fosse male accolta; ma questa astuzia venne però scoperta e tornò in vergogna di Voët. Gelio rettore della università di Leida ed amico di Cartesio proibì la stampa del libro, e il frate fuggì. Checchè sia di ciò, gli intrighi di Voët vennero coronati di buon successo ad Utrecht, poi che i magistrati di quella città vietarono a Regio di insegnare la filosofia cartesiana. Cartesio stesso consigliò il suo discepolo di starsi cheto e di ubbidire all' ordine che gli si era intimato.

Se la disputa provocata dal cartesiani-

smo ad Utrecht afflisse Cartesio per varj titoli, ne venne per così dir compensato dalla fortuna che le sue Meditazioni ottennero a Parigi e in tutta la Francia, dove divennero il soggetto di tutte le conversazioni nelle unioni de' dotti e ne' circoli del gran mondo, sebben Cartesio ne fosse poco informato, attesa l'assenza del suo amico Mersenne, che appunto a quest' epoca faceva un viaggio in Italia. I Padri dell' Oratorio particolarmente adottarono la nuova dottrina con una specie di entusiasmo, prodotto segnatamente dalla eccellente confutazione data da Cartesio alle obbiezioni di parecchi fra loro, ch' egli aveva conosciuti col mezzo di Mersenne. I Gesuiti non andavano troppo d' accordo sul modo di giudicare del merito del cartesianismo; alcuni si contentavano di lodare gli sforzi di Cartesio, perchè lo consideravano per un allievo dell' ordine: approvavano anche il suo metodo di filosofia senza però dare l' assenso loro nelle forme ai resultati ch' egli ne deduceva; tai furono Noët, Fournier, Dinet, ed altri; dall' altra parte

alcuni padri della Compagnia di Gesù non facevansi scrupolo di riconoscere il cartesianismo come vera filosofia, e di pubblicamente dichiarare che l'adottavano. Ma Cartesio trovò in quest'ordine anche qualche avversario, e il principale fra essi fu il padre Bourdin; il qual si credette in diritto di criticare gli scritti del filosofo per aver sostenuto contr' esso una disputa sulla diottrica; e di cotal diritto si giovò appena che potè procurarsi le Meditazioni. Non osò, per dir vero, dirigere immediatamente i suoi dubbj ed obbiezioni a Cartesio, perchè i rapporti letterarj che tra essi esistevano eran tali ch'ei non sapeva come verrebbero ricevuti; ma Cartesio avendone udito parlare, approfittò di un amico suo, pur Gesuita, per ottenerli dallo stesso Bourdin. Viste codeste obbiezioni egli giudicò non essere nel carattere dell' ordine Gesuitico che i di lui membri avanzassero pubblicamente le stesse idee in materia di filosofia e di teologia, e che anzi ciascun poteva emettere opinioni diverse da quelle da altri sostenute nelle

dispute e scritti loro. Regolò dunque la sua risposta alla critica di Bourdin in modo che parve essere stata fatta per lui solo, e la Compagnia di Gesù non ebbe motivo di credere ch' ella fosse contraria alla maniera di pensare dell' ordine intero, relativamente alla filosofia. Le obbiezioni di Bourdin e la replica di Cartesio vennero impresse nel 1642 insieme alla nuova edizione delle Meditazioni pubblicatasi ad Amsterdam. Ma l' attacco diretto da Bourdin contro il cartesianismo diede occasione a Cartesio di indirizzare ad un altro membro dell' ordine, il padre Dinet, che fu poi confessore di Luigi XIII re di Francia, una storia della fortuna che sino allora avea corso la sua filosofia, e quella de' torbidi che eccitò in Utrecht, e rappresentò sotto un aspetto assai svantaggioso così il contegno come il carattere di Voët. Questa narrazione, in cui la verità storica non era per nulla alterata, divenne sorgente di nuovi disgusti, che gli prepararono Voët e i suoi partigiani. Quanto a Bourdin, i consigli del padre Dinet furon

senza dubbio cagione ch' egli non mostrasse il menomo risentimento delle pungenti facezie e personalità che Cartesio si era fatto lecito di scrivere contro lui nel rispondere alle sue obbiezioni.

Poco dopo la proibizione decretata dai magistrati di Utrecht di insegnare la filosofia cartesiana, Voët si associò un giovine professore dell' università di Groninga nella Frisia, Martino Schook, stato già suo discepolo, e che non mancava nè di dottrina nè di talenti filosofici; ed una tale associazione tendeva a realizzare il progetto conceputo da Voët di dimostrare a Cartesio che la sua filosofia incontrava avversarj anche nelle altre università, di che non gli era per anco riuscito di somministrare la prova. Schook scrisse adunque contro Cartesio dietro le sue istigazioni, e l' opera fu messa alle stampe in Utrecht. Cartesio ne scrisse la confutazione prima ancora che fosse pubblicata, perchè glie n' erano stati trasmessi i fogli ad uno ad uno a misura che venivano stampati. Questa replica e la lettera di Cartesio al padre Dinet,

nota a Voët, posero il colmo alla rabbia del rettore di Utrecht. Anche il Regio si trovò implicato nella nuova disputa, perocchè Voët congetturò, non senza ragione, che egli solo avesse potuto comunicare a Cartesio tutti i fatti relativi alla passata discussione, e dal filosofo esposti nel suo rapporto. Altronde aveva il Regio troppo presto dimenticati i savj consigli del suo maestro, e in vece di limitarsi a insegnare le teorie mediche di Ipocrate e di Galeno e la fisica della scuola, giusta gli ordini portati dal decreto della magistratura di Utrecht, aveva ricominciato a sostenere i principj e dommi del cartesianismo, e ciò servì di pretesto a Voët per chieder tosto la sua destituzione; tanto più che aveva già ottenuto un ordine a tutti i libraj di Utrecht inibitivo di stampare o vendere verun' opera di Regio o di qualunque altro cartesiano contraria alle sue tesi.

Mentre Voët e Schook davano mano ad eseguire il loro disegno di rovesciare la filosofia di Cartesio, sopravvenne un

caso che interruppe per qualche tempo il polemico loro furore, e l'intera disputa. Erasi formata a Bois-le-Duc una congregazione della Vergine Maria, composta de' più distinti cattolici della città; ed avendo gli Olandesi presa poi quella piazza, fu messo nella capitolazione che quella società sarebbe mantenuta. Nondimeno temendo essi ch' ella non fosse contraria alle viste loro, il nuovo governatore della città esigette che vi fosse ammesso un dato numero di riformati, minacciando in caso di rifiuto di porre sotto sequestro tutti i beni della congregazione. Accettossi la condizione, la quale sì picciola sensazion fece ai cattolici che nè i teologi di Lovanio nè i Gesuiti della Fiandra protestaron contr' essa. Ma il solo Voët giudicò mostruosa quella unione, e fece argomento di una pubblica disputa le seguenti questioni: La congregazione di Maria Vergine può ella tollerarsi in buona coscienza da un magistrato sia protestante sia riformato, quand' egli abbia il potere di scioglierla, ed anche nel caso ch' ella

fosse purgata della idolatria papale? Concesso che un magistrato la soffra, può entrare in essa, senza nuocere alla sua religione, un protestante o un riformato? Le conclusioni di Voët erano che non conveniva tollerare cotal società, perchè professava idolatria, e che nessun protestante o riformato poteva farne parte anche nel caso che i magistrati ne permettessero la sussistenza.

Da queste pubbliche tesi di Voët la congregazione di Bois-le-Duc si tenne calunniata ed offesa; laonde scelse per apologista, non già uno scrittore tratto dal suo grembo, ma un collega di Voët medesimo, Desmarets, predicatore riformato di Utrecht. Eseguì Desmarets una tal commissione con tanta profondità di dottrina, modestia, e riguardo per Voët, che se costui non avesse mirato che al giusto ed al vero si sarebbe del tutto astenuto dal perseguitare la compagnia, e molto più dall' ingiuriare il suo difensore. Ma il vedersi in questa occasione combattuto da un suo collega, accese fortemente la di

lui collera, e scrisse contr' esso una fulminante risposta, che ebbe la bassezza di far imprimere sotto nome di un predicatore di Bois-le-Duc, che non ne sapeva nulla. Allora Cartesio credette di trovarsi in obbligo di abbracciare il partito dell'amico suo Desmarets, e lui e la congregazione difese con tanta forza e dignità, che Voët raccolse dal pubblico tutto lo sprezzo che la sua condotta doveva ispirare. Ognun può credere ch' ei non lasciò di cercare qualche nuova occasione di vendicarsi; e parendogli non averne una migliore, riprese l' opera contro la filosofia cartesiana in cui lavorava insieme allo Schook. Essa comparve nel 1643 col titolo di: *Philosophia cartesiana, sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, espressamente scelto dall' autore per ingannare il pubblico, facendo supporre che ella fosse un prospetto del cartesianismo, e così assicurarne lo spaccio, proporzionando con esso il colpo che siffatta soverchieria dovea recare al sistema. Codest' opera era in quattro parti divisa.

La prima riguardava Regio, delle idee del quale Schook dichiarava inventore Cartesio. La seconda conteneva un esame del metodo e de' principj della nuova filosofia. La terza presentava una scelta di proposizioni di fisica e metafisica, che Voët procurava di mostrare pericolose e confutava. La quarta tendeva a provare che il sistema di Cartesio portava allo scetticismo, al fanatismo, all' ateismo, ed alla pazzia. Oltr' a ciò l'opera veniva preceduta da un proemio simile ad un lungo trattato, di cui solo il Voët era autore, e in cui difendevasi contro la lettera di Cartesio al padre Dinet, la quale era già riuscito a far proibire dal consiglio municipale di Utrecht, come ingiuriosa alla religion riformata ed alla persona di uno de' primari predicatori evangelici.

Pochi giorni dopo la pubblicazione del trattato di Voët e di Schook, Cartesio pose in luce ad Amsterdam la sua risposta, col titolo: *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum D. Gisbertum Voetium, in qua examinantur duo libri*

nuper pro Voetio Ultrajecti simul editi, *unus de Confraternitate Mariana*, *alter de Philosophia cartesiana*. Questa replica di nove parti o sezioni era composta, le quali non offrono, quanto al contenuto, una ben regolata connessione. La prima, la terza, la quinta, l'ottava e la nona contengono la confutazione propriamente detta del libro di Voët *de philosophia cartesiana*; nella sesta Cartesio esamina l'opera dello stesso Voët contro la congregazione di Maria Vergine; nella seconda e nella settima trovansi alcune particolari notizie sul contegno di esso Voët verso Cartesio, e suoi amici, e sua filosofia; la quarta finalmente è una critica de' libri e de' dommi di quello scrittore, escluse le opere di lui contro la Chiesa Romana, e alcune altre, che Regio non avea potuto avere dai librai di Utrecht. Malgrado la moltiplicità delle materie, la scrittura di Cartesio non fu però molto estesa, e poteva a buon diritto portare il titolo di Lettera. L'autore serbò silenzio sopra una quantità di errori ridicoli e di false imputazioni di

che Voët e Schook avevano empito il libro loro, poichè si confutavano da se medesime, o lo erano bastantemente dai fatti notoriamente pubblici. Così, per esempio, ad onta della lettera scritta da Mersenne a Voët, costui rimproverava a Cartesio di aver mendicato il favore e la protezione de' Gesuiti per porsi al coperto degli attacchi del dotto padre Mersenne, e degli altri filosofi o teologi francesi.

Voët trattò questa seconda opera di Cartesio come avea sempre fino allora trattato le altre; provocò dalla magistratura di Utrecht un decreto che la proibì insieme alla lettera al p. Dinet. Sdegnato Cartesio di cotal decisione, e parendogli contrario alle regole della giustizia che i magistrati di Utrecht si facessero lecito di esercitar sopra lui una vera giurisdizione, e gli togliessero la facoltà di difendersi, mentre permettevano a Voët di vomitare liberamente le sue ingiurie, inviò loro una supplica chiedendo che si prendesse notizia se Voët fosse l'autore della *Philosophia cartesiana* pubblicata

sotto il nome di Schook, e sino a qual segno egli avesse avuto parte in quel lavoro. Allora Voët citò molti testimonj, a dir vero sospetti di parzialità, per provare che Schook avea realmente scritto il libro indicato; e sparse per la città i suoi emissarj per eccitare il popolo contro Cartesio, rappresentandolo come nemico della religion riformata e di uno de' principali suoi professori. I magistrati intimarono a Cartesio di presentarsi in persona ad Utrecht onde giustificarsi del delitto di ateismo, e di calunnia verso un uomo riconosciuto generalmente per probo ed onesto. Lettere anonime informaron Cartesio di codesta intimazione, il qual temendo della sua sicurezza rifuggì all' Aja per uscire dalla giurisdizione delle provincie di Utrecht e di Olanda; donde si diresse col mezzo del sig. della Thuillerie, inviato della corte di Francia, allo Statolder, che impose agli Stati della provincia di Utrecht di obbligare i magistrati della città di dare a Cartesio la soddisfazione ch' egli era in diritto di esigere; ma l' ordine arrivò

troppo tardi, cosicchè i due scritti di Cartesio a Dinet ed a Voët vennero bruciati sulla pubblica piazza per man del carnefice.

Sebbene questo nuovo affronto riuscisse a Cartesio tanto più sensibile quanto meno aspettato, egli non fece che maggiormente affrettarsi ad esporre agli occhi del pubblico la sua giustificazione. Usati tutti i mezzi possibili per ben sapere chi fossero gli autori della trama ordita contr' esso ad Utrecht, tutto concorse a persuaderlo che i magistrati erano stati diretti dai romori della cittadinanza, sedotta dalle insinuazioni degli emissarj di Voët. Ma non mancarono testimonj anche a Cartesio che Voët era l' autore del libro della *Philosophia cartesiana*, o che almeno vi aveva avuto grandissima mano; e quanto alla sua giustificazione contro codesto libro, il filosofo stimò prudente il fingere di attribuirlo a Schook, onde quel giovin teologo venisse punito in vece di Voët, quand' egli si contentasse di prendere sopra di se le iniquità ed infamie dell' altro. Cartesio adunque il

citò innanzi ai naturali suoi giudici, cioè ai magistrati di Grouinga, mostrando così una piena confidenza nella giustizia e integrità loro, benchè fossero tutti amici di Schook, il quale occupava in oltre la carica di rettore della università. La cosa prese allora una piega favorevole per Cartesio nella opinion pubblica, e Voët perdette quella considerazione di che avea sino allora goduto tra i più equi suoi concittadini. I magistrati di Utrecht si trovarono imbarazzati, cominciarono ad arrossire del proceder loro, e cercarono di scusarsi col dire che le loro attribuzioni non si estendevano sino a giudicare le dispute de' dotti; e che le maniere loro offensive contro Cartesio furon dettate dal desiderio di obbligare un predicatore e professore di teologia, che essi credevano essere stato offeso da un cattolico straniero. Intanto il romore che questa gran lite produsse procurò al filosofo francese una quantità di partigiani della sua dottrina e di ammiratori de' suoi talenti, tanto all' Aja, a Leida, ad Amsterdam, quanto in tutta l'estensione delle Provincie unite.

Due processi frattanto aveva Cartesio a sostenere, uno contro Voët ad Utrecht, e l'altro a Groninga contro Schook. Rispetto al primo, gli Stati di Utrecht annullarono le decisioni de' magistrati della città, e li obbligarono al tempo stesso di sopprimere diversi privilegi da essi ultimamente accordati alla Università. Ciò indusse le antorità di Groninga a porre molta circospezione ed imparzialità nell' esame della disputa fra Schook e Cartesio; tanto più che l' ambasciador francese sollecitato dal filosofo aveva invitato gli Stati di Groninga a vegliar sul processo, temendo che per acciecamento o per soverchia precipitazione non si procedesse come ad Utrecht con ingiustizia verso il suo compatriota e cliente. Ecco ora quai furono gli articoli principali della sentenza pronunciata dai magistrati della città. Manifestato il dispiacer loro che due dotti così distinti si fossero impegnati in una disputa tanto animata, mentre la filosofia che entrambi insegnavano avrebbe dovuto ispirar loro sentimenti contrarj, dichiararono, che

sarebbe ad essi piaciuto infinitamente più che Schook si fosse astenuto dallo scriver l' opera contra Cartesio, e dal prender parte in una contestazione insorta fra i dotti di Utrecht, che non gli apparteneva per nessun titolo, tanto più che la filosofia cartesiana non era per anco ben conosciuta, e che è cosa ignobile il pagar con ingiurie le scoperte di che un grand'uomo arricchisce le scienze. Affermarono in fine che gli scritti di Cartesio non offerivano la menoma prova della intenzione di turbare la pubblica tranquillità, nè dell' ateismo, nè d' altri delitti imputati al filosofo nell' opera dello Schook. Ma avendo Cartesio esatta una più compita soddisfazione, Schook dichiarò spontaneamente: 1.° che non fu per propria elezione l' aver egli scritto contro Cartesio, dal quale non ebbe veruna offesa personale, ma esservisi determinato ad istigazione di Voët, il qual proponendosi principalmente di confutare la lettera al p. Dinet gli aveva comunicato un gran numero di fatti relativi a codesto oggetto, e fra gli altri

tutto ciò che concerneva l'ateismo di Cartesio, e particolarmente il lungo e odioso paralello tra Cartesio e Vanini inserto nel trattato *De Philosophia cartesiana*; 2.° che quest' opera scritta in gran parte di sua mano, e da lui lasciata ad Utrecht per esservi stampata, era stata impressa affatto diversamente dal suo manoscritto, che i passi più offensivi non erano suoi, e che ad onta della sua espressa opposizione erasi pubblicata col suo nome, onde paresse egli solo autor delle ingiurie scagliate contra Cartesio; 3.° ch' ei non poteva far conoscere con certezza l' autore delle modificazioni ed aggiunte introdotte nel suo manoscritto, ma che però tutti i suoi sospetti cadevano sopra Voët; 4.° che confessava troppe invettive e malignità trovarsi nel libro impresso col suo nome, che disapprovava sinceramente un siffatto stile, affatto differente dal suo, e non conveniente a un dotto, guidato da sentimenti d'onore: che non intendeva nè direttamente nè indirettamente che Cartesio fosse un ateo paragonabile a Vanini, dacchè il filo-

sofo francese non avea mai nulla scritto, nè detto, nè fatto, che potesse giustificar quest'accusa; 5.° che intenzione sua non fu mai nè di iscusar Voët per aver pubblicata l'opera di cui si tratta, nè di passarne egli pel vero autore, e che anzi non aveva tralasciato di dire, in un altro libro, che però non gli venne permesso di stampare ad Utrecht, che essa opera conteneva moltissimi passi interpolati, non usciti dalla sua penna, e ch'ei condannava; 6.° finalmente che durante il suo soggiorno ad Utrecht egli erasi bensì dichiarato autor del trattato quanto alla distribuzion de' capitoli e delle sezioni, ma senza attribuirsene giammai le particolarità, e che per conseguenza aveva desiderato egli stesso un esame giudiziario, onde gli fosse lecito di fare liberamente e volontariamente siffatta dichiarazione. E questa i magistrati di Groninga giudicarono dover bastare alla soddisfazione da Cartesio pretesa.

Il caso volle che qualche tempo scorresse prima che Cartesio venisse informato della sentenza pronunciata a Groninga

sulla sua disputa con lo Schook, cosicchè scriss' egli di nuovo ai magistrati di quella città per affrettare la decision loro. Essi per tutta risposta gli inviarono la sentenza con tutti i documenti di prova, ed egli si fece premura di parteciparla ai magistrati di Utrecht, i quali trovandosi anche più imbarazzati di prima, stimarono il meglio di ordinare che nessuno stampasse nè divolgasse cosa veruna nè in favore nè contro di Cartesio sì nella provincia di Utrecht, come in Olanda; e pare che lo scopo loro fosse quello di soffocare fino all' ultimo germe codesto alterco. Cartesio forse non sarebbe stato malcontento di tal decisione se non avesse saputo che Voët disperato della piega che l' affare ebbe in Groninga stampava appunto allora un' altr' opera contro di lui; ed era questa una lettera sotto il nome di Schook, nella quale cercò di nuocere al tempo stesso sì a Schook come al filosofo francese. Era colui sì abituato a tiranneggiare i magistrati, che non si diede veruno scrupolo a disubbidir formalmente agli ordini loro; e il figlio suo, che

sull' orme di lui camminava pubblicò anch' egli varj opuscoli che indirettamente attacavan Cartesio, ed un de' quali prese di mira i magistrati di Groninga, cui chiamò *Tribunal iniquum*, apertamente ingiuriandoli per la sentenza da essi data nella disputa tra Cartesio e Schook.

Cartesio allora si credette in obbligo di prendere il partito de' suoi giudici groninghesi, e provò che la decision loro non solo fu competente e conforme alla giustizia, ma anche di troppo moderata, viste le offese di che Schook si era reso colpevole verso di lui. Voët padre non rimase pago degli scritti dal figlio suo pubblicati; ma unitosi a Demazio suo collega, e professore di teologia, risolse di punire lo Schook del preteso suo mancamento di fede e di gratitudine; e siccome questi, qual professore a Groninga, non dipendeva da lui, lo accusò di aver offeso l' onor suo con quella dichiarazione, che avea servito di base al giudizio pronunziato dalla magistratura di Groninga. I due partiti spinsero dapprima questa nuova lite con molta pas-

sione e vivacità, ma poi la finirono al momento ch' ell' era per essere decisa; non già perchè Schook e Voët si riconciliassero, ma perchè essendosi reciprocamente minacciati di svelare al pubblico alcuni segreti poco onorevoli per entrambi, il timore li fece rientrar ne' confini della moderazione, e Voët ritirò la sua querela.

Lo stesso Cartesio, che vivamente desiderava di veder finita una sì procellosa contestazione, si prestò di buon grado agli sforzi che i suoi amici tentarono per riconciliarlo con Schook e con Voët; ma costui, lungi dal volerne udir parlare, affettò anzi un' aria di trionfo per l' ultima sentenza data dai magistrati di Utrecht. Cessò dunque Cartesio dal tentare via veruna di conciliazione, e si ristrinse a trasmettere alle autorità di Utrecht una apologia, in cui tesseva la storia di quanto erasi fatto dal 1639 in avanti in quella città contro la sua filosofia e la sua persona, spiegava chiaramente la giustizia della sua causa e l' iniquità de' suoi nemici, e lasciava alle coscienze la cura

di decidere se convenisse il dargli una piena ed intera soddisfazione col punir Voët, ovvero se avevasi a negargliela.

Regio, che da principio avea mostrato un sì vivo interessamento per Cartesio e per la sua filosofia, di cui per così dire fu il primo martire, cominciò ad allontanarsi a poco a poco dal suo maestro, ed a far sembiante di voler esporre un sistema filosofico originale. Siffatta condotta proveniva sì dalla propria sua convinzione come dalla sua vanità e dal desiderio che aveva di riconciliarsi cogli antichi suoi antagonisti; e per tal modo mantenersi in possesso della sua cattedra di professore. Ei scrisse sotto il titolo di *Fundamenta physicae* un' opera, in cui si allontanò dai dommi principali della filosofia cartesiana. È ben vero che prima di consegnar questo libro alle stampe egli, secondo il suo solito, lo sottopose al giudizio di Cartesio; ma il filosofo gli rispose che non poteva piacergli l'intero trattato, e che dov' egli persistesse a volerlo stampare qual era, si vedrebbe costretto di emettere egli

pure apertamente l' opinion sua, perocchè il pubblico avea fino allora creduto che il sistema di Regio fosse perfettamente d' accordo col suo. Ma Regio il qual temeva codesta pubblica dichiarazione per parte di Cartesio offerì di fare alcuni cangiamenti al suo libro, di confessar nel proemio ch'egli insegnava sotto molti aspetti idee totalmente opposte a quelle del cartesianismo, e di riconoscere che quanto a quelle su cui Cartesio non aveva per anco manifestata l' opinion sua, non gli era possibil dire se esse avrebbero o no la sua approvazione. A ciò rispose Cartesio che Regio sapeva ancora troppo superficialmente la metafisica e la teologia per osar l' intrapresa di creare un nuovo sistema, che pubblicando que' suoi *Fundamenta physicæ* dovea levarne quanto concerneva l' anima umana e la divinità, o per lo meno non falsificar ciò che da lui prendeva, e finalmente che l' equità voleva ch' egli non pretendesse di far lui partecipe de' suoi errori metafisici, nè delle chimere, che introduceva sì nella fisica che nella me-

dicina. Allora Regio ruppe tutti i nodi dell' amicizia, scrisse a Cartesio per provargli ch' ei ragionava in un modo assolutamente opposto al suo nella storia dell' anima, e aggiunse che non ristarebbe dal comunicare al pubblico le sue idee. Il tono di codesta lettera è quasi ironico ed offensivo, ove si giudichi sui rapporti che dapprima esistevano frà Cartesio e il Regio. « Egli è manifesto
» per la Santa Scrittura, vi dice egli,
» che l'anima ragionevole è una sostanza
» immortale; ma non si può provar ciò
» con ragioni naturali, cosicchè nulla
» può vietare a noi di considerar l' a-
» nima come una semplice modificazione
» del corpo. Siffatta opinione concorre a
» sostenere l' autorità della Santa Scrit-
» tura, laddove quelli che pretendono
» mostrare con ragioni naturali la rea-
» lità di una differenza sostanziale frà
» l' anima ed il corpo, par che diffidano
» de' libri sacri, e non potendo essi al-
» legare fuorchè deboli argomenti in ap-
» poggio alla asserzion loro, nuociono
» alla causa della Bibbia con la indi-

» screzion loro, o divengono traditori
» per effetto di cattiva volontà. Io po-
» trei per l'affezion che vi porto dare
» senza difficoltà alle mie idee le modi-
» ficazioni, che voi bramate vedervi in-
» trodotte, ma voi fareste maggior torto
» a voi medesimo che a me, col di-
» chiarare pubblicamente che le vostre
» opinioni metafisiche differiscono dalle
» mie. Diffatto l'esempio di un uomo
» qual son io, che ognun sa essere con-
» scio della vostra filosofia, non servirà
» che a fortificare alcuni, già poco di-
» sposti in favore del vostro sistema,
» nella loro ripugnanza ai principj da
» voi professati, ed io sarò maggior-
» mente stimato vedendosi che la mia
» relazion d'amicizia con voi non mi
» ha distolto dall'abbandonare la vostra
» dottrina, tostocchè mi è paruto di es-
» ser convinto della verità opposta. Il
» mio contegno vi sorprenderà anche
» meno, quando vi dirò che molti hanno
» troppo buona opinione del vostro ge-
» nio per non attribuirvi una maniera di
» vedere affatto contraria a quella che

» sino ad ora avete nelle vostr' opere
» manifestato. Anzi per nulla tacervi,
» molti credono che voi abbiate assai
» screditata la vostra filosofia col pub-
» blicare i vostri scritti metafisici. Voi
» promettevate idee chiare evidenti e
» certe; ma, a volerne giudicare da
» questo principio, il mondo pensa che
» la vostra metafisica non altro con-
» tenga che proposizioni oscure ed in-
» certe: oscurità ed incertezza le quali
» son anco cresciute con le dispute in
» cui vi impegnaste per cagion loro. Egli
» è inutil rispondere che i vostri ragio-
» namenti sono realmente quali li pro-
» metteste; imperocchè si obbietta non
» darsi entusiasta, nè empio, nè insen-
» sato che non dica altrettante chimere
» e follie prodotte dalla sua immagina-
» zione. In una parola, io vi dichiaro
» che io toglierò dal mio libro ciò che
» a voi dispiace, se il vedete necessa-
» rio; ma non vi trovo nulla che tor-
» nar possa a mia vergogna, o farmi
» pentire di averlo composto; come
» non ho nemmeno verun motivo per

» rinunciare alla pubblicazione di un' o-
» pera, che promette essere di qualche
» vantaggio ».

Sebbene Baillet, trasportato da un eccesso di entusiamo per suo eroe, si sfoghi in querimonie di troppo amare contro l'ingratitudine, di cui Regio fa prova in questa lettera; pure convien confessare che la condotta di lui non può veramente iscusarsi. Nol biasimerò io di aver deviato dal cartesianismo, quando cambiò di convinzione, tanto più che il dichiarò con franchezza a Cartesio stesso; nè il riprenderò di non aver voluto lasciarsi prescriver da lui quali opere pubblicase o non pubblicasse; ma per ben giudicare la sua condotta verso il proprio maestro, giova esaminare s' egli aveva diritto di volere che la sua filosofia apparisse conforme ai principj ed alle opinioni del cartesianismo, benchè, lungi dall' accordarsi con questa dottrina, essa anzi le fosse direttamente contraria. Regio avea fino allora affettata l'aria di un cartesiano, e sottoposte le sue letterarie fatiche alla critica di Car-

tesio, onde poter passare egli stesso per vero discepolo di quel grand' uomo. Nel tempo delle dispute, di cui fu egli cagione in Utrecht, si valse parimenti dei talenti e della intervenzion di Cartesio. Il pubblico illuminato pertanto lo riguardava come il mezzo da esso lui adoperato per propagare la sua nuova dottrina; Cartesio pertanto aveva acquistato un titolo per esigere che Regio nella circostanza di cui si tratta non insegnasse verun domma differente da suoi, tanto più che eransi attribuiti a lui i sentimenti eterodossi dell' altro, dal quale inoltre doveva ripetere un buon numero di dispiaceri; altronde Cartesio più non lagnossi della ingratitudine del suo allievo, e gli rispose con molta moderazione, e saggi consigli volle dargli per l' avvenire. Regio, anche dopo la morte di Cartesio, continuò a giovarsi delle scoperte da lui fatte in fisica ed in filosofia, e tanto ne abusò che si rese sospetto di plagio, provando così che col deviar suo dal cartesianismo altro non ebbe di mira che il suo particolare

interesse e la sciocca vanità di farsi credere creatore di un sistema filosofico originale.

La disputa di Cartesio con Voët era bensì terminata; ma non fu essa la sola che quel filosofo dovette sostenere contro i teologi olandesi nel corso della sua vita. L' anno 1647 se ne vide scoppiar un' altra a Leida simile a quella di cui la città di Utrecht stata era testimonio. Due professori di teologia, Giacomo Revio, e Giacomo Triglandio, eccitati forse dalle sorde macchinazioni di Voët, fecero sostenere una dopo l' altra contra Cartesio varie tesi pubbliche, molte delle quali piene di calunnie, e basate sopra una falsa ed alterata interpretazione dei dommi del cartesianismo. Per darne un esempio, fu ivi Cartesio accusato di avere insegnato che si dee dubitare della esistenza di Dio, che potrebbesi anche negarla per un dato tempo, che la volontà libera dell' uomo è più possente di Dio stesso, che Dio è un ingannatore, ec. Avrebbe Cartesio abbreviata di molto la cosa stampando un libro che provasse

la falsità e malignità di siffatte imputazioni; ma in vece egli scrisse una lettera ai rettori della Università chiedendo che que' due teologi gli avessero a dare soddisfazione. I rettori, senza pure informarsi dello stato delle cose, proibirono a Revio ed a Triglandio di parlar di Cartesio e delle sue opinioni nelle pubbliche disputazioni, e rispondendo al filosofo il consigliarono di non abbadare alle proposizioni avanzate dai teologi di Leida; onde così evitare alle due parti i dispiaceri inseparabili da contrasti di simil natura. Cartesio mal soddisfatto di codesta misura fece nuove rappresentanze ai rettori, mostrando che la sentenza loro era un secondo affronto per lui; e al tempo stesso ricorse al sig. Servien ambasciadore francese, successo al sig. della Thuillerie, pregandolo di intercedere presso lo Statolder che venisse proibito ai teologi olandesi di farsi lecito di condannare la sua filosofia ne' loro concistorj, classi, o sinodi, dicendo che il diritto di giudicare su ciò che potesse riferirsi alla religione spettava ai capi del

clero francese, in quel modo che nessuno in Francia si faceva lecito di pronunciar condanna sulle opinioni filosofiche dei dotti di Olanda. Queste pratiche di Cartesio non furono infruttuose; imperocchè i teologi di Leida furon privati della facoltà di criticar le sue opere; ma non venne presa nessuna misura, che paresse anche remotamente infliger castigo alcuno ai professori Revio e Triglandio per le loro calunnie, e i rettori di Leida iscusaronsi col dire che essi avean vietato di più disputare sulle opere di Cartesio a solo fine di mantenere l'ordine e la calma tra i professori.

Revio e Triglandio, non avendo più occasione da accusare pubblicamente essi stessi Cartesio di ateismo e di eresia, cominciarono a perseguitare molti de' lor colleghi che adottavano il cartesianismo, e segnatamente Abramo Herdano professore di teologia e predicatore a Leida, ed Adriano Heereboord professore di filosofia nella stessa Università. Questi ubbidì alla proibizione fatta dai rettori di parlare della filosofia di Cartesio nelle

sue lezioni e tesi; ma non cessò per questo di essere zelantissimo cartesiano ne' suoi scritti. Anzi nel successivo anno osò porre in dispregio le opere di Aristotele in una delle sue tesi, fondandosi sulla autorità di Lutero e degli altri capi della riforma, i quali avean dichiarata nocevolissima al cristianesimo la filosofia peripatetica. Ebbe per ciò a sostener vive dispute con Revio e con Triglandio, contro le persecuzioni pubbliche e segrete de' quali ei venne però protetto da' suoi amici e dai rettori della Università; ei venne accusato di introdurre i dommi del cartesianismo anche ne' suoi sermoni; ma quest'accusa poco gli nocque, giacchè cessò volontariamente dall' ufficio di predicatore, e rientrò nella classe de' semplici particolari.

Le altre dispute da Cartesio successivamente sostenute contro Revio, Roberval di Parigi e più altri, sono sì poco importanti che sarebbe vano il parlarne. In fine il di lui viaggio in Isvezia, e la morte sua che non molto dopo accadde,

furon cagione che si lasciò, se non di polemizzare contro la sua filosofia ed i suoi partigiani, almeno di attaccarlo personalmente.

FINE DEL TOMO SESTO.

INDICE

SEZIONE TERZA.

Storia della filosofia del secolo XVII.